LIBRARY OF PRINCETON
OCT 1 1921
THEOLOGICAL SEMINARY

BT 10 .K73 1920

Festgabe f ur D. Dr. Julius
Kaftan zu seinem 70.

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/festgabefurddrju00unse

Kaftan

Festgabe für Julius Kaftan.

DEC 11 1920
THEOLOGICAL SEMINARY

Festgabe

für

D. Dr. Julius Kaftan

ord. Professor der Theologie in Berlin
Wirkl. Geh. Oberkonsistorialrat

zu seinem 70. Geburtstage

30. September 1918

dargebracht von Schülern und Kollegen

Mit einem Bilde Julius Kaftans

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Hochverehrter Herr Professor!

Die schwere Zeit, die wir durchlebten, hat es mit sich gebracht, daß wir unsere Gabe Ihnen nur handschriftlich auf den Geburtstagstisch legen konnten; dem persönlich-vertrauten Verhältnis, in dem viele von uns zu Ihnen stehen, entsprach im Grunde diese intime Form der Darbietung am besten. Jetzt endlich ist es dank der freudigen Bereitwilligkeit des Herrn Verlegers gelungen, die Ihnen bereits bekannten Abhandlungen auch der Oeffentlichkeit vorzulegen zu einem Zeugnis unserer Verehrung für Sie. In Ihrem Mute zu selbständigem Denken und Forschen, der Sie jede Bindung an die Lehrmeinungen einer philosophischen oder theologischen Schule stets vermeiden ließ, in Ihrer Energie religiös-sittlichen Denkens und Lebens, die Sie weltvergessene Mystik mit Hingabe an die sittliche Aufgabe in schöner Harmonie verbinden ließ, in Ihrer Selbstverständlichkeit kirchlichen Denkens, die Sie auch alle wissenschaftliche Kritik stets in den Dienst der religiösen Gemeinschaftspflege stellen ließ, sind Sie tausenden von denen, die zu Ihren Füßen saßen, zum getreuen Führer geworden. Möge Gott Sie noch lange in unserer Mitte wirken lassen!

Im Dezember 1919.

Titius. Niebergall. Wobbermin.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Bildnis D. Julius Kaftans.	
Bertholet, Alfred, Ueber den Urſprung des Totemismus	1
Beth, Karl, Der dritte Weg	15
Clemen, Carl, Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis	25
Deißmann, Adolf, Tragende und ſtählende Kräfte des Neuen Teſtaments	44
Fabricius, Cajus, Schickſal und Glaube	56
Foerſter, Erich, Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt ſeines Alters	87
v. d. Goltz, D. Freiherr, Religion für Geſchäftsmänner	103
v. Harnack, Adolf, „Sanftmut, Huld und Demut" in der alten Kirche	113
Hartſtock, Reinhold, Viſionsberichte in den ſynoptiſchen Evangelien	130
v. d. Heydt, Das Gebet um äußere Güter	146
Hirſch, Emanuel, Initium theologiae Lutheri	150
Kattenbuſch, Ferdinand, Deus absconditus bei Luther	170
Lüttge, Willy, Der Peſſimismus im Chriſtentum	215
Mahling, Fr., Der chriſtliche Vorſehungsglaube, ſeine Darlegung und Begründung in Predigt und Unterricht	227
Niebergall, Friedrich, Die Aufgabe einer praktiſchen Dogmatik	243
Pöhlmann, Hans, Myſtik, Theoſophie und Proteſtantismus	252
Ritſchl, Otto, Das Wort dogmaticus in der Geſchichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica	260
Rittelmeyer, Heinrich, Ueber das Weſen der chriſtlichen Religion	273
v. Rohden, Ehe und Volk Gottes	287
Scheel, Otto, Taulers Myſtik und Luthers reformatoriſche Entdeckung	298
Scholz, Heinrich, Ueber das Verhältnis des Willens zur Weltanſchauung	319
Titius, A., Kants tranſzendentale Aeſthetik im Lichte der heutigen Wiſſenſchaft	343
Weinel, Heinrich, Die Echtheit der Pauliniſchen Hauptbriefe im Lichte des antignoſtiſchen Kampfes	376
Wendland, Johannes, Die Einheit des Geiſteslebens und die Einheit des Erkennens	394
Wobbermin, Georg, Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus	418

Ueber den Ursprung des Totemismus.

Von **Alfred Bertholet.**

Wenn es gestattet ist, dem Meister auf dem Gebiete der religiösen Systematik zu seinem Ehrentage auch eine kleine religionsgeschichtliche Gabe darzubringen, so mag sich dazu ein Thema empfehlen, das den Gründen einer weitverbreiteten religionsgeschichtlichen Erscheinung auf die Spur zu kommen sucht; denn so irrational uns auf den ersten Blick solche Erscheinungen auch anmuten mögen, so verraten sie doch bei näherem Besehen eine eigene „ratio"; nur daß sie sich vielleicht in sehr viel andern Bahnen als den uns geläufigen bewegt. Von diesen Erwägungen aus sei die vielerörterte Frage nach dem Ursprung des Totemismus einer erneuten Betrachtung unterzogen.

Es war eine Zeitlang beliebt geworden, den Totemismus unter vorwiegend sozialen Gesichtspunkten zu begreifen: durch B. Spencer und F. J. Gillen[1]) hatte man die australischen sogenannten Intichiumazeremonien kennen gelernt, die, in einer Sammlung möglichst vieler Exemplare des Totemtieres oder der Totempflanze gipfelnd, zweifellos dem Zwecke dienen sollten, ihren Bestand zu mehren. Stellte sich da der Totemismus nicht einfach als ein organisiertes System einer kooperativen Magie dar, dem Bestreben entsprungen, die Gemeinschaft mit dem notwendigen Lebensunterhalt zu versorgen? J. G. Frazer[2]) hat es behauptet und sich im Nachweis versucht, daß sich die einzelnen totemistischen Gruppen wie nach bewußt überlegtem Plan in die Ausnutzung der verschiedenen Gebiete der Natur geteilt hätten, um im Interesse der Lebenserhaltung des sozialen Ganzen zu wirken. Die Rolle, welche in diesem Falle dem Totemismus als Kulturfaktor zufiele, wäre kaum hoch genug anzuschlagen. F. B. Jevons[3]) und S. Reinach[4]) haben daraus die Folgerungen gezogen, wenn sie aus ihm die Domestication der Haustiere und gewisser Pflanzen ableiten wollen. Aber Frazer selber ist mit Recht von seiner Erklärung zurückgekommen.

---

1) The Native Tribes of Central Australia, London 1899. The Northern Tribes of Central Australia, London 1904.
2) Totemism and Exogamy, London 1910, I, p. 91—138.
3) Introduction to the History of Religion, London 1896, ² 1902.
4) Cultes, mythes et religions, Paris 1905—08.

Es ist schon seltsam genug und gibt zu denken, daß die Totemgenossen, die mittelst der Magie der Intichiumazeremonien auf die Vermehrung ihres Totems abzielen, das nicht zu eigenen Gunsten tun. Wenigstens direkt nicht; denn es gehört zu den wesentlichen Zügen des Totemismus, daß der Totemgenosse von seinem Totem nicht oder nur in sehr beschränktem Maße essen darf. Die Schonung seines Totems kommt also zunächst nur andern Totemgruppen zugute, die ihm allerdings durch eine entsprechende Vermehrung der ihnen wiederum eigenen Toteme einen gewissen Gegendienst leisten. Setzt das aber nicht ein viel zu entwickeltes soziales Empfinden voraus, als daß es eine so primitive Erscheinung wie den Totemismus hervorgerufen haben könnte? Man wird sich des Eindruckes nicht leicht erwehren, daß wenn durch die Vermehrung gewisser Totemtiere oder Totempflanzen Nicht-Totemangehörige für ihren Lebensunterhalt auf ihre Rechnung kommen, das lediglich eine zufällige Nebenerscheinung ist. Hauptsache bei den Intichiumazeremonien ist und bleibt die Vermehrung des Totems selber, und das liegt einfach in der Linie der im Totemismus allgemein zutage tretenden Bestrebungen der Totemgenossen, ihr Totem tunlichst zu schützen. Daß sie bei Gelegenheit der Intichiumazeremonie etwas davon essen, hat mit der Nahrungsfrage überhaupt nichts zu tun; nur den magischen Zusammenhang des Totems und seiner Genossen, ohne den diese auf die Vermehrung des Tieres oder der Pflanze keinen Einfluß haben würden, bringt ihr Totemgenuß zum Ausdruck. Darum kann er sich beschränken, tut doch schon ein Weniges den nötigen Dienst; mehr vom Totem zu essen, würde gleich wieder dem Prinzip widersprechen, es nach Möglichkeit zu schonen.

Ueberdies stände, falls die in Frage stehende soziologische Erklärung zutreffen sollte, des bestimmtesten zu erwarten, daß man sich in der Wahl der Toteme auf die eßbaren beschränkt haben würde. Das ist aber nicht der Fall. Wohl sind von 204 australischen, deren Liste Spencer und Gillen aufzustellen vermochten, 156 eßbar (wobei übrigens 2 menschliche mitgezählt sind!); aber daß die eßbaren die Mehrzahl bilden, liegt in der Natur der Dinge, wenn sich der Primitive überhaupt innerhalb des Kreises des ihm Zugänglichen bewegen sollte.

Mit dem Verzicht auf die Fassung des Totemismus als eines organisierten Systemes kooperativer Magie treten die sozialen Gesichtspunkte als die für sein Verständnis wesentlichen sofort wieder in den Hintergrund, und man wird seine Erklärung nach einer anderen Richtung hin zu suchen haben. Noch einmal bietet sich Frazer als Führer an [1]). Er geht jetzt davon aus, daß bei gewissen australischen Stämmen der Zusammenhang von Geschlechtsverkehr und Geburt noch unbekannt sein soll, und diese Unkenntnis bewirke den Glauben, daß das Kind im Augenblick in die Mutter einfahre, wo diese die ersten Kindesbewegungen spüre. Woher dann aber das erwachende Kindesleben? Es soll von dem ersten besten Tier oder auch leblosen Gegen-

1) Totemism and Exogamy, I, p. 154 ff.

stand herrühren, dessen die Mutter in diesem Augenblick gewahr wurde, unter Umständen auch von etwas, wovon sie unmittelbar zuvor gegessen hat, und dieses zufällige Objekt wurde das Totem des Kindes. Frazer hat für diesen Totemismus den Namen „conceptional totemism“ geprägt, und sein Alter sieht er darin gewährleistet, daß er noch nicht erblich ist. Wohl konnte sich aus ihm mit der Zeit ein erblicher Totemismus fortbilden; denn in Wirklichkeit war die Wahl des Totems sowieso in gewisse engere Schranken eingedämmt. Nach australischer Auffassung gab es nämlich, über das ganze Gebiet zerstreut, was Spencer und Gillen lokale Totemzentren genannt haben, d. h. Orte, an denen die Seelen der Verstorbenen eines und desselben Totems in Erwartung einer Wiederverkörperung hausten. Die Mutter, welche nach dem Urheber des keimenden Lebens suchte, brauchte also nur zu ermitteln, welches dieser Totemzentren im Augenblick, wo sie sich zuerst Mutter fühlte, das nächstgelegene war, um zu wissen, welches das Totem ihres Kindes sei. Das heißt, daß man immer wieder denselben Totems begegnet.

Bei aller Fülle des Materiales, das Frazer zur Erhärtung dieser Theorie zusammengetragen hat, kann ich die Zweifel an der Richtigkeit seiner neuen Erklärung nicht unterdrücken. Zunächst will mir scheinen, als werde von der behaupteten Unkenntnis der Primitiven von Geschlechtsverkehr und Geburt zu viel Wesens gemacht. Bedenkt man, was gerade auf primitiven Stufen die Bedeutung des Menstrualblutes ist, so sollte man vermuten, das Aufhören der Menstruation sei aufmerksam genug verfolgt worden, um auch primitive Beobachter auf die Erkenntnis des wirklichen Zusammenhanges zu stoßen, und erst recht mußten sie dazu kommen, wo immer sie sich der Viehzucht zuwandten. Ferner stünde zu erwarten, daß, wenn die Entstehung des Totemismus in so viel Unkenntnis ihren eigentlichen Grund hätte, er sich nur eben auf den primitivsten Stufen fände, jedenfalls nicht erst unter fortgeschrittener Kultur aufgekommen wäre. Frazer [1]) selber aber entnehme ich die bemerkenswerte Feststellung, daß in Amerika der Totemismus gerade unter den Stämmen heimisch und in Blüte ist, welche kulturell gewisse Fortschritte aufweisen, während er bei andern gänzlich fehlt, die auf niedrigerer Kulturstufe stehen geblieben sind. Und wenn der Frau die Wahl des Totems durch das an die Hand gegeben wird, was sie im Augenblick, wo sie sich zuerst Mutter fühlt, zufällig sieht, müßte nicht der Umstand bedenklich machen, daß nie ein Weib und fast nie ein Mann Totem ist, obwohl doch gerade Menschen öfter gesehen werden mußten [2])? Weiter steht zu einer Theorie, welche die Entstehung des Totemismus auf die Unkenntnis des Zusammenhanges von Geschlechtsverkehr und Geburt zurückführt, in seltsamem Widerspruch, daß die australischen Umbaia- und Gnanji-Stämme, welche Frazer unter den Vertretern seines conceptional totemism aufführt, ihren Kindern fast

1) A. a. O., III, 2.
2) Vgl. C. Clemen in der Internationalen Wochenschrift 1911, Sp. 17.

immer das väterliche Totem zuweisen [1]). Endlich läßt sie im letzten Grunde unerklärt, warum unter totemistischen Verhältnissen das Zusammenleben von Mann und Frau, von dem dann doch die Kinderentstehung unabhängig sein soll, durch eine Reihe beschränkender Regeln ängstlich behütet bleibt: denn Totemismus pflegt in Verbindung mit Exogamie aufzutreten. Nun ist zwar keineswegs ausgeschlossen, daß Totemismus und Exogamie von Haus aus nichts miteinander zu tun haben; wenigstens gibt es Stämme, die exogam sind, ohne Totemisten zu sein, so auf Sumatra [2]), in Indien die Todas [3]), in Assam Hügelstämme [4]), im östlichen äquatorialen Afrika die Masai [5]) und die Turkana [6]); umgekehrt scheinen einzelne totemistische Stämme in Zentralaustralien, Britisch-Neuguinea, Assam, Afrika und vor allem auf Samoa [7]) Exogamie nicht gekannt zu haben. Aber im allgemeinen ist die Verbindung von Totemismus und Exogamie, wo immer sie wahrgenommen wird, eine so enge, daß man den Gedanken schwer los wird, es verbinde sie ein innerer und organischer Zusammenhang, was bei Frazers neuster Erklärung unaufgehellt bleibt.

Vermag auch sie nicht zu befriedigen, so stehen aber immer noch weitere zur Wahl. Vom Holländer G. A. Wilken [8]) stammt die Ableitung des Totemismus aus der Seelenwanderung: zum Totem wird die Tierklasse, in der man sich die Seelen der Verstorbenen vorzugsweise verkörpert denkt; denn naturgemäß führt der Glaube an eine solche Einkörperung zum Glauben an die Verwandtschaft des Menschen mit dem betreffenden Tier. Das klingt zweifellos sehr überzeugend, und es ist begreiflich, daß Wundt [9]) diese Auffassung neuerdings befürwortet hat. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß hier die Erklärungshypothese so ziemlich neben das gebaut ist, was überhaupt zu erklären ist. Es kommt zwar vor, daß angebliche Totemisten ihren Totemismus selber auf Seelenwanderung zurückführen. Den Bantustämmen z. B. wird es nachgesagt [10]), und verschiedene Stämme West- und Zentralafrikas lassen angeblich ihre Toten sich in Totemtiere verwandeln [11]). Aber gerade bei diesen Stämmen ist die Frage, inwiefern ihre Tierverehrung zu eigentlichem Totemismus zu rechnen sei, nicht unumstritten. Ungleich schwerer fällt ins Gewicht, daß wo richtiger Totemismus im Schwange geht, vor allem in Amerika, Seelenwanderungsglaube so gut wie keine oder nur eine verschwin-

1) Frazer I, 156.
2) Ib. II, 192 ff.
3) Ib. II, 255.
4) Ib. II, 327.
5) Ib. II, 408.
6) Ib. II, 430 f.
7) Ib. IV, 8 f.; vgl. C. H. Toy, Introduction to the History of Religions, Boston 1913, § 436.
8) Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel, De Indische Gids, Juni 1884, 997—999.
9) Völkerpsychologie ² IV, 353 ff.
10) Frazer II, 388 f.
11) Ib. II, 398, 551 f., 560, 629.

dende Rolle spielt, während die Völker, bei denen Seelenwanderungsglaube sich bis zur klassischen Form entwickelt hat, Inder, Griechen, Kelten, nicht Totemisten waren. Man hat denn auch diese Erklärung größtenteils wieder aufgegeben.

Ehe Frazer die zwei bereits behandelten Theorien aufstellte, hatte er eine andere ausgegeben [1]), die der Aegyptologe Capart [2]) wieder aufnahm. Frazer denkt an die uns aus dem Märchen wohlbekannte Fähigkeit des Menschen, seine Seele in einem äußeren Gegenstand zu verstecken, um sich selber vor Gefahr zu bergen. Nun soll sich seine Beziehung zum Totem daraus erklären, daß er, nicht wissend, welches Individuum des betreffenden äußern Objektes seine Seele in sich trage, die ganze Gattung schone aus Furcht, seinem Seelenträger unabsichtlich einen Schaden anzutun. Bei den Pubertätsriten erfolge dann die definitive Uebertragung der Seele zum Zweck, den Jüngling vor den Gefahren zu schützen, welche sich nach primitiver Auffassung mit den Geschlechtsbeziehungen verbanden. Frazer findet, daß im ganzen die Resultate der nachfolgenden Forschung dieser Theorie nicht Recht gegeben hätten. Es will mir aber scheinen, daß sie Wahrheitsmomente enthält, die nicht so leicht preisgegeben werden sollten. Ich verweise z. B. auf das, was Miß Mary H. Kingsley über die Calabarneger (an Frazer [3]) berichtet hat, bei welchen dieser Glaube an eine „Buschseele" besonders ausgebildet ist: Sobald das Tier, das Träger der Buschseele ist, verletzt oder getötet wird, ist es um den Menschen, dem die Buschseele gehört, geschehen. Er hütet sich daher, wenn er weiß, in welcher Tiergattung seine Seele haust, an sie Hand anzulegen oder sie von andern verletzen zu lassen, und Entsprechendes ist auch sonst in Afrika, z. B. bei den Zulus, ferner bei den Battas auf Sumatra und da und dort in Zentralamerika nachzuweisen [4]). Im selben Zusammenhang sind die sogenannten churingas und nurtunjas der Zentralaustralier zu nennen: so heißen gewisse Holz- oder Steingeräte, von denen angenommen wird, daß sie Träger der Ahnenseelen seien. Sie sind aber nicht selber Totems, und das macht ihren eigentlichen Zusammenhang mit dem Totemismus wieder einigermaßen unklar. So will auch von hier aus eine erschöpfende Erklärung der ganzen Erscheinung nicht recht gelingen.

Eine andere Gruppe von Erklärungen legt den Nachdruck auf die Tatsache der Namengebung nach dem Totem. Zunächst meinte Herbert Spencer [5]), daß der Totemismus seinen Ursprung von einer falschen Interpretation von Spitznamen genommen habe. Die Vorfahren, welche auf Grund einer imaginären Aehnlichkeit nach einem Tier oder einer Pflanze benannt

1) The Golden Bough, London 1890, II, 332 ff.
2) Le Totémisme, Extrait des Annales de la Société belge de Sociologie, Bruxelles 1905
3) Totemism II, 595 A 1.
4) Ib. II, 551 f. E. Sidney Hartland, The Legend of Perseus, London 1894 ff., II, 44.
5) Principles of Sociology ³ I, 331 ff., 354 ff.

worden seien, wären im Laufe der Zeit infolge unklarer Denkweise ihrer Nachkommen mit den Objekten, deren Namen sie trugen, verwechselt worden, und dann hätte der Ahnenkult dazu geführt, die mit den Ahnen identifizierten Objekte selber kultisch zu verehren.

Den Prozeß, den H. Spencer hier aus der gesprochenen Sprache herleitet, übertragen Pikler und Somló[1]) auf die geschriebene, indem sie den Totemismus als die „Folge der Schriftart, der Schrifttechnik des Menschen" verstehen. Dem primitiven Menschen hätte kein anderes Mittel zur Bezeichnung eines Menschenstammes zur Verfügung gestanden als das Bild eines Naturgegenstandes. Ein derartiges Zeichen für einen Stamm sei mit dem Stamme selbst so verbunden worden, daß dieser den Namen des Zeichens erhielt, und damit sei es zu einer Art mystischer Vereinigung der Stämme mit den Gegenständen in der Natur gekommen, die den betreffenden Namen zuerst getragen hätten.

Wie man sieht, läuft in diesen beiden Erklärungen die Namengebung im Grunde auf etwas mehr oder minder Zufälliges hinaus, und darin sind sie unbefriedigend; unerklärt bleibt das Gewicht, das auf den Zusammenhang gerade mit dem betreffenden Objekt, nach welchem man sich nennt, gelegt wird: Wer den Bären zum Totem hat, macht Ernst damit, daß er Bär heißt. Bär heißen bedeutet nach primitiver Auffassungsweise allerdings mehr, als was modernes Bewußtsein daraus herauszulesen geneigt ist. Der Name ist hier durchaus noch Wesensausdruck. Bär heißen heißt Bär sein.

Das ist Andrew Lang[2]) nicht entgangen, wenn er, unter starker Betonung gerade dieser mystischen Bedeutung des Namens, den Totemismus mit der menschlichen Namenführung überhaupt beginnen läßt. Aber auch er kommt über eine gewisse Zufälligkeit in der Namengebung nicht hinaus; zwar soll sie selber einer Art Notwendigkeit, nämlich dem Bedürfnis nach einer Differenzierung der menschlichen Gruppen untereinander, entsprungen sein. Aber daß zu diesem Zweck den einen dieser, den andern jener Name angehängt wurde (Lang läßt nämlich wie im Falle der Benennung der Christen, der Geusen, der Hugenotten die Namen von außen her angenommen sein[3]), wäre schließlich doch Sache des Zufalls gewesen. Und das ist m. E. wieder die schwache Seite dieser Theorie. Je mehr es im Totemismus darauf ankommt, daß man so und nicht anders heißt, d. h. je mehr damit Ernst gemacht wird, daß man mit einer so und nicht anders genannten Tier- oder Pflanzengattung verbunden ist und ihr gegenüber besondere Verpflichtungen hat, um so unwahrscheinlicher ists, daß man nur zufällig nach dem betreffenden Tier oder nach der betreffenden Pflanze heiße.

An diesem Punkt dürfte einzusetzen sein: Die Wahl des Namens des Tieres oder der Pflanze, womit man sich, denselben Namen tragend, irgend-

1) Ursprung des Totemismus, Berlin 1900.
2) The Secret of the Totem, London 1905.
3) A. a. O., S. 128.

wie identifiziert, kann keine zufällige sein. Dieses Postulat sucht nun allerdings A. C. Haddon[1]) zu erfüllen. Die totemistischen Stämme, meint er, hießen nach den Tieren und Pflanzen, von denen sie vor allem gelebt, die sie daher besonders genau kennen gelernt hätten. Damit berührt sich die jüngste Erklärung des Totemismus, die Edgar Reuterskiöld im Archiv für Religionswissenschaft 1912[2]) zu geben versucht hat: Der primitive Mensch soll sich, aus Abhängigkeitsgefühl der Natur gegenüber, der Tierart, mit der er seinen Wohnsitz teilte, assoziiert haben. „Die Gruppe Menschen, die in einem gewissen Gebiete wohnt, nimmt sozusagen die Farbe dessen an, von dem sie dort Gebrauch machen mußte“[3]). So verstanden, käme der Totemismus auf eine Art Naturnotwendigkeit hinaus. Aber sollte er dann nicht eine allgemein verbreitete Erscheinung sein? Ueberdies dürfte die Vorstellung doch schwer vollziehbar sein, daß Tier- und Pflanzengruppen so entschieden lokalisiert gewesen wären, daß sich die Menschengruppen von vornherein in Namengebung und eigener Wesensbestimmung nach ihnen differenziert hätten. Und eine Frage bleibt hier wie bei den letztgenannten Erklärungen im Rest: Wie kommt es, daß als Totemnamen zum Teil die Namen widerlicher Tiere erscheinen, wo doch sonst in der menschlichen Namengebung das Bestreben unverkennbar ist, so viel wie möglich gute omina zu schaffen?

Soll alledem gegenüber der Versuch gewagt werden, eine neue Erklärung, die gegen die vorgetragenen Einwände einigermaßen geschützt ist, in Vorschlag zu bringen, so mag von vornherein willig anerkannt sein, daß sie nicht mehr als den Wert einer Hypothese für sich in Anspruch zu nehmen vermag. Ausgehen möchte sie von dem oben ausgesprochenen Satze, daß die Wahl des Namens des Tieres oder der Pflanze, womit man sich, denselben Namen tragend, irgendwie identifiziert, keine zufällige sein könne, und sie fragt nach der Absicht, aus der heraus diese Wahl erfolgt ist. Wer sich oder seinem Kinde den Namen Bär gibt, weiß ganz genau, daß er oder daß sein Kind nicht ein Bär ist. Und doch ist am Grundsatz nicht zu rütteln, daß für primitive Auffassungsweise Bär heißen soviel bedeutet wie Bär sein. Also will der Träger des Namens Bär etwas anderes sein, als was er ist; er gibt mit seinem Namen Bär nur vor, ein Bär zu sein. Das Täuschungsmotiv, zumal in der Namengebung, — wer in Aberglauben oder primitivem Glauben auch nur einigermaßen bewandert ist, weiß, was für eine Rolle gerade dieses Motiv spielt.

So erzählt uns beispielsweise Doughty[4]) aus Arabien, wie dort ein Kind, das kränklich oder schwächlich ist, oder dessen Geschwister schon gestorben sind, mit Vorliebe den Namen eines wilden Tieres erhält. Das ge-

1) Address to the Anthropological Section, Report of the Brit. Assoc. 1902.
2) S. 1—23.
3) S. 20.
4) Travels in Arabia deserta I, Cambridge 1888, p. 329; vgl. II, 667.

schieht nach demselben Prinzip, nach welchem ein Beduine, der in eine verseuchte Stadt kommt, wie ein Esel schreit und auf allen Vieren kriecht, um sich vor dem Fieber zu schützen. Die schädlichen Mächte sollen, wie Wellhausen[1]) richtig gesehen hat, dadurch zu dem Glauben geführt werden, sie hätten ein seuchenfestes Tier vor sich. Entsprechend nannten die alten Araber ihre Knaben mit Vorliebe nach widerwärtigen Tieren und nach stachlichten bittern Pflanzen. Dadurch sollte bewirkt werden, daß sich niemand an ihnen vergreife. Ich wäre geneigt, es auf gleiche Linie zu stellen, wenn man im Alten Testament Personennamen Porosch-Ech, Akbor-Maus, Schaphan-Klippdachs, Koz-Dorn begegnet. Und um zunächst noch einen Augenblick auf jüdischem Boden stehen zu bleiben, so verrät eine entsprechende Absicht, die bösen Geister zu täuschen, der Brauch südrussischer Juden, den Namen eines Kindes, das gefährlich erkrankt ist, zu ändern. Uebrigens ist der Brauch solch „therapeutischer" Namensänderung keineswegs auf Kinder beschränkt. So kommt es bei den Juden in Oesterreich heute noch vor, daß, wenn ein Kranker in großer Gefahr schwebt, der Rabbiner oder sonst ein frommer Mann ihm einen anderen Namen gibt, und das war auch bei den deutschen Juden noch im 18. Jahrhundert üblich; denn Namensänderung ist im Talmud ein Mittel „das böse Verhängnis des Menschen zu zerreißen" [2]). F. S. Krauß[3]) hat gemeint, die Sephardim in Bulgarien, Serbien und Bosnien hätten diesen Brauch den Südslaven entlehnt, in deren Mitte sie seit 4 Jahrhunderten lebten. Er kann bei den Juden aber auch älter und genuin sein, da, wie sich eben zeigte, solche Unheil abwehrende Namensänderungen durchaus in der Linie altsemitischer Vorstellungen liegen. Dagegen entnehme ich Krauß hier gerne, daß sie auch bei Slaven üblich sind. Ueberhaupt fließen uns zu den eben angeführten Beispielen aus dem Gebiet des Semitentums die Analogien von allen Seiten zu. Ich finde sie bei Kingsmillinsulanern in der Südsee, bei Dajaks auf Borneo, bei Negritos auf den Philippinen, bei Siamesen und Annamesen, bei Mongolen und Lappen, aber auch bei Iraniern usw. [4]). Namentlich bilden auch Todesfälle die Anlässe zu prophylaktischer Namensänderung, um den von seiten der Totengeister drohenden Gefahren zu entgehen. So ist es z. B. bei den Garos in Assam und Südostindien, bei den Tschinuk am untern Columbia, bei den Abiponen und Lenguas in Südamerika[5]). Nach einer Stelle im Dialog Hermippos kann Wilhelm Kroll[6]) sogar auf den Fall hinweisen, daß man die Namen Verstorbener änderte, um sie den Nachstellungen böser Geister zu entziehen, welche Seelen verstorbener

1) Reste arabischen Heidentums [2], Berlin 1897, S. 200.
2) E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. 1911, S. 106 f.
3) Internationales Archiv für Ethnographie VII (1894), 192.
4) Samter, a. a. O. S. 106. R. Andree, Ethnographische Parallelen, Stuttgart 1878, S. 176. Customs of the World, ed. by Walter Hutchinson, London 1913, I, 202, 334, II, 649.
5) Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, 1896, 121 f.; Samter, S. 106; Customs II, 1008.
6) Archiv für Religionswissenschaft, VIII, Beiheft S. 50.

Steuererheber waren und der vom Körper getrennten Seele den Weg durch den Luftraum zu verlegen suchten!

Auch ist die Verwendung speziell übelklingender, häßlicher oder verächtlicher Namen, wie sie uns zu prophylaktischen Zwecken auf semitischem Boden begegnet ist, soweit verbreitet, daß es der Beispiele im einzelnen nicht bedarf [1]). Jedenfalls kann über den Sinn solcher Benennungen ein Zweifel nicht aufkommen, wo immer man hört, daß die häßlichen Namen, die man kleinen Kindern gegeben hat, geändert werden, sobald diese stark genug sind, daß sie von bösen Geistern weniger zu befürchten haben [2])! Von den Slaven berichtet Krauß [3]), daß wenn einer Bäuerin nacheinander die Kinder sterben, man dem nächsten, das zur Welt kommt, den Namen Wolf gibt, weil sich an einen Wolf die Hexen nicht wagen. Und in Bulgarien, Serbien, in der Crngora und Herzegowina pflegte, um jeden Hexenzauber unschädlich zu machen, bei einer Geburt das älteste Mütterchen im Hause in den Hof zu eilen, um mit lauter Stimme, so daß die ganze Nachbarschaft es hören konnte, zu rufen: „Der ganzen Welt zur Kunde und dem Kinde zur Gesundheit. Eine Wölfin hat einen Wolf geboren[4])!"

Unter Umständen wird die Wirkung des Namens noch erhöht durch eine entsprechende Handlung. So verbindet sich bei den Zentraleskimos die Namensänderung, die der Medizinmann am Krankenbett vornimmt, damit, daß er ihn als Hund einer gewissen Göttin Sedna weiht. In diesem Falle muß der Mann den Namen des Hundes annehmen und für den Rest seines Lebens über seiner innern Pelzjacke ein Hundegeschirr tragen [5]). Begibt man sich einmal auf das Gebiet des Drastischen, so ist besonders charakteristisch das Beispiel einer simulierten Kuhgeburt, die der Hindu mit seinem Kinde vornimmt, wenn es nach dem Horoskop zu Unglück bestimmt zu sein scheint: Die Geister sollen zum Glauben gebracht werden, daß sie es fortan mit einem Kalbe, nicht mit einem Menschen zu tun haben [6]). Wiederum kommt es auf indischem Boden vor, daß einem Knaben, der nach dem Tode mehrerer Söhne geboren wird, die Nase durchbohrt und ein Ring durch sie gezogen wird, damit er für ein Mädchen gelte und so den bösen Geistern, die den Tod seiner Brüder veranlaßt haben, entgehe [7]). Das steht auf gleicher Stufe wie allerhand Versuche, durch Verkleidungen und Vermummungen des Kindes die Geister über sein wahres Wesen zu täuschen [8]). In denselben Zusammenhang reiht sich die weitverbreitete Sitte der Couvade ein, die sich am besten

1) Vgl. u. a. Customs I, 202, 334, 519; Andree, a. a. O. S. 176; H. Oldenberg, GGN. 1918, 148.
2) Customs I, 328; II, 890.
3) Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, S. 541 f.
4) Ib. S. 541.
5) Frazer, Totemism IV, 208.
6) Ib. I, 32.
7) Samter, S. 94, Anm. 2.
8) Vgl. z. B. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte, Leipzig 1884, I, 123; II, 202; Customs I, 350.

erklären dürfte aus dem Bestreben heraus, die Geister, welche das Kind naturgemäß beim Wochenbett der Mutter suchen, irre zu führen.

Täuschung der Geister, Verstellung vor ihnen zum Zweck eigenen Schutzes hat sich in der verschiedensten Art und Weise immer wider geltend gemacht. Mit am greifbarsten bei einzelnen Pubertäts- und Initiationsriten [1]) und in gewissen Hochzeitssitten, die vom Gesichtspunkt aus verstanden sein wollen, daß Braut und Bräutigam, namentlich die Braut, als dämonischen Gefahren ausgesetzt gelten [2]). Dahin gehört das bekannte Kapitel der „falschen Braut" [3]), das man durch ein Kapitel des „falschen Bräutigams" ergänzen könnte. So wenigstens dürfte es zu deuten sein, wenn in Artas südlich von Bethlehem der Brauch herrscht, bei der Hochzeit einer Frau, die bereits mehrmals verheiratet war, deren Gatten aber jedesmal kurz nach der Hochzeit gestorben waren, neben dem Bräutigam einen Esel zu führen, der der Braut als ihr Bräutigam vorgetäuscht wird [4]). Als etwas Entsprechendes ist vielleicht daneben zu stellen, daß bei den Vaydas von Cutch in Nordindien der Bräutigam sich als Affe verkleidet und affenartige Sprünge macht, wenn er zum Hause der Braut kommt [5]). Von hier ist nur ein Schritt zu den merkwürdigen Ersatzhochzeiten, die der Hindu unter Umständen sogar mit einer Pflanze hält, um die Gefahren, die für ihn den Vollzug der natürlichen umlagern, glücklich zu überwinden [6]).

Wir sind mit unseren letzten Ausführungen vom Totemismus scheinbar weit abgekommen; aber ich weiß nicht, ob nicht gerade von ihnen aus auf seinen Ursprung einiges Licht fallen kann. Was sie uns zeigen, ist, wie weit der Mensch in Verstellungen aller Art geht, um sich vor dem Einfluß böser Geister zu schützen. Ist der Totemismus, in dem man sich zunächst nach Tieren oder Pflanzen benennt, nicht vielleicht eben in diesen Zusammenhang menschlicher Verstellungsversuche einzureihen? Ich würde seine Tier- und Pflanzennamen eine Art Wortmaske nennen, deren sich der Primitive zum Schutz vor Geistern bedient. Und indem ich dieses Bild wähle, verweise ich von selber auf ein weiteres wichtiges Gebiet, auf dem menschlicher Verstellungstrieb sich bestätigt hat, ist ja doch bekannt, was in primitivem Brauch Masken aller Art für eine Rolle spielen. Und zum Teil dienen sie ohne Zweifel, gleich der weitverbreiteten Gesichtsbemalung [7]), dem Zweck, ihre Träger Geistern gegenüber unkenntlich zu machen. Ausdrücklich begründen z. B. die Aleuten ihre Sitte, das Angesicht des Toten mit einer Maske zu bedecken, damit,

---

1) Vgl. z. B. Ploß II, 446; Customs II, 697.
2) Vgl. Samter, S. 91 f.; Frazer, Totemism I, 73; IV, 255—259.
3) Samter, S. 98—106.
4) T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, Hamburg 1914, S. 69.
5) W. Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India, Westminster 1896, II, 154.
6) Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII, 431 a, 452 a b.
7) Vgl. z. B. Frazer, Totemism III, 129; Customs I, 518, 529; II, 629.

daß sie ihn vor den Blicken böser Geister schützen soll [1]), und wenn in Böhmen die Trauernden nach der Beerdigung Larven vors Gesicht nahmen, so meinten sie sich damit offenbar den Nachstellungen des Totengeistes oder allenfalls anderer dämonischer Wesen, die um den Toten ihr Spiel trieben, zu entziehen [2]). Erst recht aber dürfte unsere Bezeichnung der Totemnamen als Wortmasken berechtigt erscheinen, wenn man sich etwa aus dem Beispiel der Monumbo in Neuguinea sagen läßt, wie respektvoll gewisse Primitive mit ihren Masken verfahren. So betrachtet sie der genannte Stamm geradezu als Schutzgeister [3]), nicht viel anders als der Totemist sein Totem. Das mag denn zur Erwägung der Frage überleiten, ob sich aus der hier in Vorschlag gebrachten Erklärung des Totemismus auch seine übrigen Züge begreifen lassen. Ich glaube, diese Frage bejahen zu dürfen.

Da ist es zunächst weitgehendes Bestreben der Totemverehrer, sich mit dem Totem zu identifizieren. Z. B. malen die Omahas-Indianer vom Hirschkopfelan ihren Kindern am fünften Tage nach der Geburt rote Flecken auf den Rücken, um ihnen das Aussehen von Hirschkälbern zu geben, und die bei der Zeremonie Anwesenden bringen sich selber auf der Brust rote Flecken bei [4]). Tätowierungen mit der Zeichnung des Totems, Verkleidungen und Maskierungen in dasselbe sind gang und gäbe. Das alles zeigt nur, wie getreu man die Rolle zu spielen sich bemüht, die man einmal übernommen hat. Man will zeigen, daß man ein Bär ist oder was immer, als das man sich nennt. Was das bedeutet, wird erst klar, wenn man bedenkt, daß auf primitiver Stufe der Name sonst nach Möglichkeit geheimgehalten wird aus Furcht, daß wer ihn erfahre, über seinen Träger Macht gewinne. So verstehe ich, daß der Totemname mit so viel Offenheit kundgetan wird, gerade am besten, wenn er von Haus aus nichts als täuschender Deckname ist. Bei den Aruntas in Australien z. B., die zu den entschiedensten Totemisten gehören, springt der ganze Unterschied der Namensbezeichnung aufs deutlichste in die Augen: Hier erhält jedes Stammesmitglied bald nach der Geburt einen Geheimnamen, der nur bei den feierlichsten Gelegenheiten ausgesprochen werden darf und bloß den Eingeweihten bekanntist; dem Träger selber wird er nur unter ganz besonderen Zeremonien bei der Jünglingsweihe als feierlichstes Geheimnis mitgeteilt [5]); der Totemname dagegen ist der gesamten Umgebung allbekannt und m u ß es auch sein, wenn er als Schutzmittel wirken soll.

Ist es richtig, daß der Totemname von Haus aus Schutzname ist, der seinen Träger gegen Geistergefahr decken will, so ist die nächste Folge, daß des Totemisten ganzes Bestreben darauf ausgehen muß, die Macht, hinter der er sich birgt, nach Möglichkeit zu stärken. Und hier ist darauf zurückzukommen, daß nach primitiver Auffassung der Name stets mehr als b l o ß e r

1) H a s t i n g s VIII, 485 a, vgl. I, 304 b.
2) S a m t e r, S. 96.
3) F r a z e r, The Golden Bough³ VI The Scapegoat, p. 382.
4) F r a z e r, Totemism III, 103 f.
5) Ib. I, 196.

Name, daß er wirklich Wesensausdruck und Wesensinbegriff ist. Wer sich also z. B. Bär nennt, der ist Bär, mit allen Bären verwandt, von bärischer Abstammung und muß, um geschützt zu sein, die Macht des Bären stark wissen wollen. Von hier aus begreift sich alles, was von seiten des Totemisten zur Schonung seines Totems geschieht, und zwar der ganzen Gattung, nach der er sich benennt; denn noch steht er auf einer Stufe der Auffassung, wo die Einzelwesen nur numerisch verschieden, aber qualitativ nicht voneinander zu unterscheiden sind [1]).

Vom Gesichtspunkt aus, daß die Macht des Totems zu fördern sei, werden verschiedene, z. T. vielleicht sogar einander entgegengesetzte Verhaltungsweisen verständlich, und es eröffnet sich die Möglichkeit, dem scheinbar widerspruchsvollen Material gerecht zu werden. Das Totem darf nicht getötet werden, wenigstens das eigne nicht; ein fremdes töten, heißt nicht bloß dessen Genossen bewußt beleidigen [2]), sondern unter Umständen auch, infolge des magischen Zusammenhanges, der den Totemangehörigen mit seinem Totem verbindet, geradezu seinen Tod herbeiführen [3]). Es kann aber auch Fälle geben, wo es doch zur Tötung des eigenen kommt, ja wo davon gegessen wird: im obigen war schon davon zu sprechen, wie sich das mit seiner Schonung verträgt, indem es zum Teil geradezu Erfordernis werden kann, um dem Totemgenossen magischen Einfluß auf die Vermehrung der Totemtiere zu gewähren.

Aber auch die widerspruchsvollen Ehebräuche können von unserer Auffassung aus vielleicht noch aufgehellt werden. Es war oben darauf hinzuweisen, daß Totemismus und Exogamie keineswegs immer miteinander verbunden sind. Und das kann nichts Verwunderliches haben, im Gegenteil, scheint ja doch auf den ersten Blick das Natürlichste zu sein, daß sich zur Ehe diejenigen zusammenfinden, die sich hinter gleichem Schutze bergen. Aber es konnte auch eine andere Betrachtung der Dinge platzgreifen. Hieß gleichen Schutz teilen nicht vielleicht die Wirkungskraft des Schutzes für den einzelnen halbieren? Und bedeutete es umgekehrt nicht Schutzverstärkung, wenn das Zusammenleben unter die Wirkung ursprünglich getrennter Schutzmächte gestellt wurde? Es darf daran erinnert werden, daß innerhalb des Totemismus auch das vorkommt, was Frazer [4]) „multiplex totems“ genannt hat, d. h. daß gewisse australische Stämme besondere Beziehungen zu einer Mehrzahl von Naturobjekten neben derjenigen zu ihrem eigentlichen Totem pflegen. Analoge primitive Erscheinungen gibt es auf anderm Gebiet. So hat das alttestamentliche Gesetz [5]), das den Acker mit zweierlei zu besäen verbietet, offenbar einen abergläubischen Brauch im Auge, der darauf zurückzugehen

1) Vgl. R. Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg 1899, S. 89, Anm. 116.
2) Lang, a. a. O. S. 122.
3) Frazer, I, 453 f., vgl. III, 443 f.
4) Ib. I, 134.
5) III. Mos. 19, 19; V, 22, 9.

scheint, daß man durch die Aussaat heterogener Dinge verschiedene dämonische Mächte am betreffenden Acker zu interessieren versuchte, um sich sein Wachstum zu sichern [1]). Wer weiß, ob nicht in den Zusammenhang entsprechender Gedanken der weitverbreitete Glaube einzureihen ist, daß der Geschlechtsverkehr Nahverwandter die Unfruchtbarkeit der Weiber zur Folge haben müsse [2])? Das hieße, daß umgekehrt Segen und Fruchtbarkeit gerade aus dem Zusammenwirken heterogener Potenzen erwartet zu werden pflegte. Von hier aus würde sich in der Tat ungezwungen ein innerer Zusammenhang von Totemismus und Exogamie ergeben: Die Verschiedenheit des Totems schien die Vorbedingungen der Fruchtbarkeit, vielleicht überhaupt des Gedeihens der Ehe zu schaffen. Tatsache ist, daß sich die Tendenz, die Gegensätzlichkeit der Totemzugehörigkeit und damit die Exklusivität der gegenseitigen Beziehungen zu betonen, einen zum Teil ganz seltsam starken Ausdruck geschaffen hat. Daß, wie z. B. bei den Akamba in Ostafrika [3]) oder den Dinka im Sudan [4]), der Mann das Totem seiner Frau nicht essen darf, ist dabei vielleicht noch das Wenigste. Aber es kann vorkommen, daß Mann und Weib nicht dieselbe Sprache sprechen [5]), sich nicht bei Namen nennen [6]), ja sich zeitweise nicht einmal ansehen dürfen [7]). Abgesehen von diesen extremsten Beispielen tritt die Ausschließlichkeit der Beziehungen vor allem zutage im Verhältnis des Mannes zur Familie seiner Frau und hier namentlich zu seiner Schwiegermutter. Die Aengstlichkeit, mit der weithin aller Verkehr mit ihr vermieden wird, hat zu den merkwürdigsten Observanzen geführt [8]).

Ohne Zweifel steckt hinter all diesen Tabus ein ganz bestimmter Aberglaube. Es besagt genug, wenn die Indianer Yukatans als Grund für die Exklusivität ihrer Beziehungen zu den Schwiegereltern angeben, eine Begegnung mit ihnen könnte den Schwiegersohn an der Kinderzeugung hindern [9])! Es soll also doch wohl dadurch, daß die einzelnen Totemsphären so säuberlich gegeneinander geschieden bleiben, den einzelnen Totems ihre volle, selbständige Wirkungsfähigkeit und Wirkungskraft gewahrt werden. Um so machtvoller dann die Wirkung ihrer Addition, wie sie auf dem Wege der Exogamie erreicht wird. Eine solche Erklärung der Exogamie dürfte doch wohl derjenigen E. Dürkheims [10]) vorzuziehen sein, der sie auf den religiösen Respekt vor dem Blut des Clans zurückführen möchte, indem man in der Vermischung von Clangenossen eine Entweihung des mit dem Totem

---

1) Vgl. Theologisch Tijdschrift XXXIV, 1900, 286.
2) Frazer IV, 157.
3) Ib. II, 422.
4) Customs II, 712.
5) Frazer, I, 468.
6) Ed. Hermann, Indogermanische Forschungen, XVI, 1904, 380.
7) Frazer, I, 468.
8) Frazer, I, 416 f., 440, 451, 469, 503, 506, 565; II, 76, 117, 124, 401; III, 109—113; IV, 314 f.; Customs I, 530; II, 663, 752, 856, 956.
9) Frazer, IV, 314.
10) L'année sociologique I, 1898, p. 1—70.

geteilten heiligen Blutes gesehen habe. Aber um diese angebliche Heiligkeit des Totemblutes ist es fraglich genug bestellt, da das Tatsachenmaterial darauf hinweist, daß das Totem zunächst keineswegs als göttliches Wesen, sondern vielmehr nur als Genosse und Bruder gefaßt wurde [1]).

Somit lassen sich, soviel ich sehe, die verschiedenartigen Züge des Totemismus von unserm neuen Versuch aus, ihn zu erklären, ohne Schwierigkeit begreifen. Diese Erklärung hat einen Gedanken wieder aufgenommen, der schon einer früheren eigen war, ich meine die Erklärung, daß der Mensch seine Seele in einem äußern Objekt verstecke. Hier wie dort nämlich läge das Bestreben zugrunde, den Totemisten vor Gefahr zu schützen. Mit jener Erklärung geht die unsere auch darin einig, daß sie die individuellen Totems als die ursprünglichen ansieht [2]). Aber sie hat vor jener Erklärung doch wohl etwas voraus: Wenigstens scheint es mir widerspruchsvoll zu sein, zum Zweck der eigenen Rettung die Seele in einem äußern Objekt zu verbergen und doch den Namen dieses Objekts offen zur Schau zu tragen. Soll die Seele wirklich geschützt bleiben, so gälte es doch offenbar, das Objekt, das ihr als schützende Hülle dienen soll, nach Möglichkeit geheimzuhalten. Bei unserer Erklärung ist, wie sich bereits zeigte, die Bekanntgabe des Totemnamens nicht nur verständlich, sondern geradezu wesentlich; sie schafft erst die schützende Wehr, hinter welcher sich der Primitive birgt, um drohender Gefahr zu trotzen.

Mit den obigen Ausführungen soll nun nicht schon behauptet sein, daß der Totemismus allüberall, wo er sich findet, ausschließlich nur aus derselben einheitlichen Wurzel hergeleitet werden müßte. Genug, wenn es gelungen sein sollte, wenigstens ein tragkräftiges Wurzelelement aufgedeckt zu haben.

---

1) Vgl. Frazer, IV, 5, 27 f., 101; Toy, a. a. O., § 434.

2) Vgl. übrigens Frazer, IV, 48: „Indeed, whatever theory we adopt of the origin of totemism we can hardly help supposing that the totem, guardian spirit, or watever we may call it, of the individual preceded the hereditary totem of a group or clan and was in some way its original."

Der dritte Weg.

Von **Karl Beth.**

Sowohl die wissenschaftliche wie die praktische Gesamtlage der letzten Jahrzehnte hat die Theologie genötigt, nach einem neuen Wege der wissenschaftlichen Begründung des Geltungswertes des Christentums zu suchen. Die Erweiterung der historischen Forschung und der kritische Geist, in dem sie geübt wurde, auf der einen Seite, der missionierende Vorstoß der großen Weltreligionen in den Bereichen der christlichen Religion auf der andern Seite zwingen der Wissenschaft vom Christentum neue Fragestellungen und neue Methoden auf. Bislang gab es zwei Mittel für die wissenschaftliche Begründung des Christentums, ein irrationales und ein rationales. Jenes war die dogmatische Theorie von der exklusiv einzigartig übernatürlichen, in einem besonderen göttlichen Offenbarungswunder vollzogenen Stiftung der christlichen Religion, einer Stiftung, die infolge der einzigartigen Göttlichkeit oder Gottmenschlichkeit des Stifters und Offenbarungsträgers absoluten Charakter besitze. Das andere Mittel war die apologetische Theorie von der Uebereinstimmung des religiös-sittlichen Vorstellungsgehaltes des Christentums mit dem Ergebnis des allgemeinen wissenschaftlichen, namentlich naturkundlichen und philosophischen Weltverständnisses.

Beide Mittel wurden nicht immer streng geschieden sondern vielfach in gegenseitiger Ergänzung benützt, wie ja schon die altkirchlichen Apologeten und die ihnen folgenden großen Kirchenlehrer beide nebeneinander verwerteten. Nur zeitweise sind sie auseinandergetreten, indem je nach der vorherrschenden Geistesströmung die eine oder andere Theorie die Herrschaft übte. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß vornehmlich seit dem Beginn der Renaissance und dann wieder seit der großzügigen Arbeit der Aufklärungszeit die Theorie des exklusiven Supranaturalismus zurückgeschoben wurde zugunsten der rationalen Theorie. Unter dem Einfluß der durch die grundlegenden und keineswegs episodenhaften Arbeiten des 18. Jahrhunderts entbundenen theologischen Forschungen wurde die irrationale Theorie schließlich außer Geltung gesetzt. Sie hat ihren bleibenden Wert im systematischen Aufbau der Aussagen des christlichen Glaubens, nicht jedoch in der wissenschaftlichen Begründung des Christentums. Bei dieser Verschiebung der wissenschaftlichen Fragestellung handelt es sich natürlich nicht um die Bestreitung der berech-

tigten Glaubensüberzeugung von der in dem Perſonleben Jeſu erfolgten beſonderen Gottesbekundung, wohl aber darum, daß die Wiſſenſchaft andere Aufgaben, folglich andere Vorausſetzungen, andere Terminologie und andere Methode als der Glaube hat. Was der Glaube als innere Evidenz empfindet, das iſt der Wiſſenſchaft von vornherein etwas Fragliches und kann innerhalb ihrer Arbeit nicht mit den Mitteln des Glaubens begründet werden. Die Wiſſenſchaft kann es nicht ſo kurzerhand ausſprechen, daß die Offenbarungs- und Erlöſungstat, auf die ſich der chriſtliche Glaube richtet, außer jeglicher Analogie ſteht und die Anerkennung eines exkluſiven ſupranaturalen Hergangs bedingt. Den geſchichtlichen Vorgang der Stiftung des Chriſtentums als analogiefrei über irgendwie ähnliches Geſchehen anzuſetzen, das würde, wie die Dinge im Bereich von Erkennen und Wiſſen heute liegen, erſt dann möglich ſein, wenn der Durchblick durch die ganze menſchheitliche Religionsgeſchichte der chriſtlichen Urgeſchichte das Zeugnis unvergleichlicher Einzigartigkeit ausſtellen würde. Denn vorerſt ſtehen ja dem Chriſtentum andere Religionen mit ähnlichen Anſprüchen gegenüber. Auch ſie kennen und verehren gottgeſandte bzw. aus der überweltlichen Sphäre heraus geborene und mit abſoluter Autorität ausgeſtattete Stifter und nähren die Ueberzeugung von der einzigartigen Vollkommenheit des in denſelben den Menſchen dargebotenen Heilsweges und Heilsziels. Auch ſie wiſſen von übernatürlichen Grundlagen, und durch die ganze Religionsgeſchichte weiß man von göttlichen Stiftungen zu ſagen und beruft man ſich auf ſie. Ja einige von ihnen und zwar die mächtigſten machen dieſen ihren Glauben an die eigene Urgeſchichte geradezu gegen das Chriſtentum geltend und ſuchen dieſem ſeinen Geltungswert zu verkleinern. Ganz augenſcheinlich alſo nützt es in dieſer Lage nichts, nun einfach wieder in alter Weiſe die hiſtoriſch unberechenbaren Faktoren hervorzuheben, die beim Urſprung des Chriſtentums obgewaltet haben; und ſo hat das eine der herkömmlichen Mittel für die Begründung des Geltungswertes des Chriſtentums angeſichts der durch Geſchichte und religiöſe Konkurrenz geſchaffenen Frageſtellung ſeine begründende Kraft eingebüßt.

Aber auch das rationale Mittel einer wiſſenſchaftlichen Begründung des Chriſtentums iſt ſchon ſo gänzlich um ſeinen Kredit gekommen, daß man nicht mehr darauf pochen ſollte. Es iſt indeſſen beachtenswert, daß die chriſtliche Kirche, wenn ſchon aus einem anderen als dem heut in der Religionswiſſenſchaft maßgebenden Grunde, ſeit je dieſem rationalen Wege entgegengearbeitet und ſo das chriſtliche Gemeinbewußtſein dagegen eingenommen hat. Vor der feſten Sperrung der kirchlichen Grenzen war das weniger der Fall. Ein Origenes konnte noch dieſen Weg verſuchen und ſo die Wort- und Vorſtellungsformen des Glaubens in die wiſſenſchaftlichen Denkkategorien ſeiner Zeit umſetzen. Jedoch der von dieſem Theologen ſelbſt erfahrene Proteſt ſeitens der Großkirche wider die Zerſchlagung dogmatiſcher Formeln, d. h. der überlieferten und heilig empfundenen Denkkategorien einer früheren, philoſophiſch anders orientierten Zeit war die Einleitung zu einer Reihe kirchlicher

Verdikte, die das Zutrauen zu dem rationalen Wege lange Zeit nicht mehr recht froh werden ließen. Freilich könnte bei anderer Grundauffassung vom Wesen des Christentums, zumal in der evangelischen Theologie, jenes alte antiorigenistische Verdikt unbeachtet bleiben und man könnte sagen, uns komme es ganz ausschließlich auf den geistigen Gehalt und nicht auf den Ausdruck der religiösen Sätze an; man möge sich also doch darauf einigen, neuerdings den Nachweis zu unternehmen, daß die Vorstellungen des Christentums von Mensch, Welt und Gott, von sündiger Gebundenheit und gnadenhafter Freiheit und ewigem Vollendungsheil sich dadurch vor den entsprechenden Sätzen anderer Religionen grundleglich abheben, daß diese christlichen Vorstellungen im wesentlichen mit dem übereinstimmen, was ruhiges vernünftiges Denken über Mensch und Weltgrund auszusagen habe bzw. daß diese rationalen Aussagen durch die christlichen Vorstellungen ihre in gewissem Sinn adäquate Ergänzung fänden. Allein dieser rationale Weg ist aus zwei Gründen für uns ungangbar. Zunächst würde seiner landläufigen Anwendung eine Voraussetzung zugrund liegen, die erst noch ihres Beweises harrt, die nämlich daß es eine gleiche allgemeine menschliche Vernunft gebe und daß dieselbe unter anderen Zeiten und Zonen wirklich in ganz derselben Weise und Richtung einer Ergänzung bedürfe wie unter den unsrigen. Genau so wie man irgend ein Rechtssystem heute nicht um deswillen verteidigt, weil es dem absoluten Vernunftkanon entspreche, oder wie man ein Recht nicht mehr in der Weise früherer Jahrhunderte nach dem selbstherrlichen Vernunftkanon konstruieren wird: läßt sich auch das Christentum nicht auf dem Kanon der allgemeinen Menschenvernunft begründen. Zum andern aber — und das ist das Schwerwiegende — ist dieser rationale Weg durch die ganze wissenschaftliche Lage, die sich in unentwegt gleichmäßigem und eindeutigem Schritt der Erkenntnis herausgebildet hat, ungangbar geworden. Unsere durch die Kantsche Erkenntniskritik hindurchgegangene Denkart weigert sich, jenen Weg einzuschlagen. Sollte der Menschheit einmal ein metaphysisches Zeitalter beschieden sein — was ja nicht an sich unmöglich ist und worauf auch Kant hingearbeitet hat —, dann möchte sich wohl auch diesem Wege der Selbstvergewisserung um die Geltung des Christentums eine Zukunft eröffnen. Indes mit bloßer Zukunftsmusik ist uns nicht geholfen. Wir erwarten für uns nicht mehr, daß menschliches Denken soweit reicht, den Abschluß des Weltverständnisses durch Entdeckung der Grundlagen und Voraussetzungen alles Weltseins zu finden und von sich aus bzw. durch bloße folgerichtige Auswertung der Ergebnisse aller Erfahrungserkenntnisse eine Weltanschauung festzustellen. Und wenn sich auch eine Apologetik in selbstbewußter Bescheidung damit begnügt, zeigen zu wollen, daß die konstitutiven Sätze allgemeiner religiöser Weltauffassung nicht wider die Vernunft und nicht wider erfahrungsmäßiges Welterkennen lauten, so ist doch hiemit schlechterdings kein Grund abzusehen, wie die eigentümliche Geltung des Christentums als geschichtlicher Religion sollte erwiesen werden können.

Die beiden Wege also, welche zu diesem Ziele führen sollten, versagen. Will anders die Wissenschaft vom Christentum ihrer Aufgabe gerecht werden und mit ihrem Ziel und Gegenstand nicht in der Luft schweben, so wird sie einen neuen Weg zu beschreiten oder wenigstens, was vorläufig die Aufgabe ist, zu pflastern haben. Sie wird dabei den großen Gewinn haben, frei zu sein von Stützen, die zugleich Fesseln waren. Sehen wir uns in der Geisteswissenschaftsgeschichte des letzten Jahrhunderts um, so wird deutlich, daß der Kanon, welchen wir zum Verständnis und zur Begründung historischer Erscheinungen anzuwenden haben, derjenige der geschichtlichen Entwicklung ist. Wie in ähnlichen Fällen zumeist so liegt auch hier der Ansatz zur Bildung und Anwendung dieses Kanons um eine Spanne weiter zurück und hat seine eigentlichen Wurzeln eben dort, wo die dynamische Geschichtsbetrachtung einsetzt, d. h. im Weimarer Kreise der Goethe und Herder.

In besonderer Anwendung auf unseren Gegenstand ist es der religionsgeschichtliche Weg. Soll auf ihm wirklich die wissenschaftliche Begründung des Geltungswertes des Christentums erreicht werden, so darf man nicht etwa bloß die nächste religionshistorische Umwelt des Christentums berücksichtigen. Schon deshalb nicht, weil andere Religionsgebiete jetzt mit Nachdruck sich in die Geltung des Christentums eindrängen; aber auch aus dem Grunde würde jene Beschränkung der Aufgabe nicht genügen, weil die ganze vielgestaltige Umwelt des ersten wie des späteren Christentums mit ihren mannigfach differenzierten Strebungen, Bildungen und Ansätzen selbst ein buntes Problem ist, das sich nur auf dem Grunde einer ganz allgemeinen Betrachtung der weltweiten Gestaltung von Religion aufhellt. Erst dieser vergleichende Durchblick durch die allgemeine Religionsgeschichte verkündet nämlich sowohl das allgemeine Wesen der Religion wie auch das Vorhandensein eines religiösen Apriori. Und vorzugsweise wichtig ist hiefür das Gebiet der primitiven Religionen. Diese aber waren gerade bis vor kurzem stiefmütterlich behandelt und entbehrten in dem Maße einer eindringenden und zusammenfassenden Untersuchung, daß man gemeinhin glaubte, sie ständen mit ihren dämonischen und zauberischen Kulten außerhalb der ernsthaften Diskussion über das Wesen der Religion. Indessen ist schon, seit Kaftan diese Religionen für die Erörterung des Wesens der Religion herangezogen hat, das Interesse an ihnen erheblich gewachsen, und die Beschäftigung mit ihnen hat sich gelohnt. Heute wissen wir, daß mit den herkömmlichen Schlagworten wie Fetischismus, Animismus, Totemismus für ihr Verständnis wenig erreicht, wohl aber viel verschleiert wird und daß sie mit ihrer reichen Mannigfaltigkeit an gefühlsmäßigen und kultischen Trieben einen trefflichen Einblick in die Werkstätte des religiösen Geistes gewähren. Unverkennbar wird es da, daß wir dem Tatbestande der Religion in der Menschheit nicht gerecht zu werden vermögen ohne die Annahme eines religiösen Apriori. Aber dieses Apriori ist selbstverständlich ebenso

wie jedes Apriori menschlichen Geistes etwas lediglich Formales, das nur der durch die Erfahrung vermittelten inhaltlichen Religionsbildung dienen will. Denn jede konkrete Religion ruht auf Erfahrung, die mittels des religiösen Apriori ergriffen wird. Und Religion selbst zeigt sich nun als die Anerkennung von übersinnlicher Kraft, verbunden mit dem Verlangen nach Teilnahme an derselben und mit der Ueberzeugung von der Möglichkeit, ja in gewissem Sinne natürlichen Selbstverständlichkeit dieser Teilnahme. Und dann differenzieren sich die religiösen Gebilde je und je nach den Vorstellungen von dem Uebersinnlichen und nach den Mitteln und Wegen zur lebensvollen Vermittelung zwischen ihm und dem Menschen.

Dringt man auf Grund der religionshistorischen Erkenntnis und Vergleichung zum Wesentlichen der einzelnen Religionen vor, so ergibt sich ein objektiver und allgemeiner Maßstab, mit dem sämtliche Erscheinungen des Religiösen auf Erden gemessen werden können, ein Maßstab der auf alle Religionen ohne Unterschied anwendbar ist, auf die einfachsten oder niedrigsten ebensowohl wie auf die fortgeschrittensten sogenannten Welt- oder Universalreligionen. Dieser Maßstab wird erst während der Religionsvergleichung fertig gestellt. Es sind freilich gegen solches Verfahren Bedenken laut geworden. Nachdem Troeltsch in besonders nachdrücklicher Weise und mit voller Konsequenz für die religionsgeschichtliche Einstellung des Christentums eingetreten war, wurde von mehreren Seiten geltend gemacht, ein solcher Maßstab besitze nie die erforderliche Objektivität, er werde stets der eigenen Religion entnommen und sei also für diese parteiisch. Ich erinnere nur an die Ausführungen von Reischle, F. Traub, Mezger. Dieses Bedenken halte ich für unberechtigt. Für den in der allgemeinen Religionsgeschichte bewanderten, mit ihren einzelnen Gebieten vertrauten Forscher kommt die Versuchung, zum Zweck der religionsvergleichenden Beurteilung des Christentums den Maßstab diesem selbst zu entlehnen, gar nicht auf, wie diejenigen vielleicht meinen, denen der dogmatische Gesichtspunkt im Vordergrunde steht und der religionsgeschichtliche Durch- und Ueberblick fehlt. Eine gewissenhafte Religionsforschung bei uns wird ebensowenig ihre Maßstäbe aus dem Christentum nehmen wie die Biologie die ihren vom Menschen oder gar vom Europäer. Der objektiv gesichtete religionsgeschichtliche Stoff selbst bietet den Maßstab an oder stellt deren mehrere zur Wahl. Wie die Dinge heute bei dem eben erst durchbrechenden Interesse für die allgemeine vergleichende Religionsforschung liegen, bedarf es freilich noch langer Zeit des Studiums, bis eine solche Vertrautheit mit dem Geist der vielen Religionen in ernster Sachforschung und geübtem Nach- und Einempfinden erworben sein wird, daß man mit sicherem Griff die in ihnen wirklich lebensvoll treibenden Motive erfaßt. Aber daß dies sehr wohl möglich ist und daß dadurch dann auch ein den einzelnen Religionen übergeordneter Maßstab gewinnbar ist, dafür bürgen schon die bisherigen Arbeiten über Einzelgebiete. Ich erinnere nur an so tief eindringende und die ersten Ver-

suche zusammenfassenden Verständnisses darstellenden Arbeiten von Boas, Dürkheim, Levy-Brühl für die primitive, allgemeine und religiöse, Mentalität, an die Werke von Oldenberg, Deussen, Beckh für das indische, Jastrow, Jeremias, Ed. Meyer, Breasted für altorientalisches, Goldziher, Horten, Snouck Hurgronje, Becker für islamisches, Rohde, Gruppe für griechisches, Mogk, Much, E. H. und R. Meyer, Kauffmann, Helm für germanisches Religionswesen usf. Ich stehe der auf diesem Boden neu zu erfüllenden Aufgabe mit guter Zuversicht gegenüber und bin überzeugt, daß hier objektive Leistungen zu erzielen sind.

Schon bei dem Suchen nach dem Vergleichsmaßstab stellen sich bestimmte oberste Gesichtspunkte ein, die bei der Bewertung der Einzelheiten religiöser Phänomenologie wieder durchgängig angewandt werden wollen. Ich hebe nur den wichtigsten heraus: das Verhältnis des Religiösen zum Magischen und zum Ethischen. Die religiöse Morphologie zeigt in allen geschichtlichen Religionen ein je verschiedenes Mischungsverhältnis von Religion und Magie, desgleichen ein solches von Religion und Ethos, und stets wird aufs neue deutlich, daß in demselben Maße, in welchem die Magie zu ihrem Rechte kommt, das mit der Religion verbundene Ethos zurücktritt und umgekehrt. Die Magie ist ja, wie ich hier nicht wieder ausführen kann (vgl. „Religion und Magie bei den Naturvölkern" 1914) nicht die Wurzel der Religion, wenn auch nicht deshalb notwendig jünger als die Religion, aber sie hat sich überall in die Religion einzudrängen versucht zu deren Schaden und zum Schaden ihres ethischen Gehalts. Man könnte geradezu die geschichtlichen Religionen danach abstufen, welchen Raum sie der Magie vergönnen, wenn sich nicht in allen Religionen wiederum Entwicklungsperioden eben nach diesem Gesichtspunkte unterscheiden ließen. Denn wie keine Religion von der Magie unbehelligt blieb, so ist auch in fast allen neben diesem zersetzenden Einfluß der Magie wieder jeweils das Bestreben zu gewahren, der Magie Herr zu werden.

Ein anderer Gesichtspunkt, der sich einstellt, ist derjenige der soziologischen Gebundenheit der Religion, das Mischungsverhältnis von individuellen und gemeinschaftlichen Elementen, und dazu gesellt sich der Wert und Grad, der dem Gedanken der Vermittelung in Fragen des religiösen Lebens zugemessen wird, und das Verhältnis von Individuum und priesterlicher Vermittelung. Es leuchtet sofort ein, daß sich nach allen diesen und ähnlichen Gesichtspunkten nicht einfach eine Gruppierung der Religionen vornehmen läßt, weil die Entwickelung innerhalb der einzelnen Religionen selbst diesen Faktoren, der Magie, der sozialen Einfügung, der Vermittelung usw. hin und her verschiedene Geltung zuzuweisen pflegt. Die großen Weltreligionen lassen derartige Differenzierungen im Laufe ihrer eigenen Entwicklung klar erkennen, das Christentum nicht weniger als der Islam oder der Buddhismus oder auch der Brahmanismus.

Daraus folgt aber etwas sehr Wichtiges für die religionsgeschichtliche Erkenntnis und Vergleichung. Es wird sich nämlich weniger fragen, welche

Faktoren und Motive überhaupt in dieser und jener Religion vorhanden sind und welche nicht; denn diesbezüglich handelt es sich fast immer um die verschiedenen Arten und Grade der Mischung, der Korrelation und Kooperation der Momente. Die Morphologie der Religionen ist durch diese Momente an sich keineswegs eindeutig bestimmt, da sie der biologische Prozeß aller Religionen in immer neue Wechselbeziehung bringt. Was aber das Entscheidende ist, das durch die religionsgeschichtliche Vergleichung zur Charakteristik der Religionen beigebracht wird, das ist *die Entwicklungstendenz*. In dieser resultiert das wichtigste Moment des *Wesens*. Die Religionsgeschichte gibt ja naturgemäß dem Forscher bestimmte Richtlinien für die Ermittelung des Wesens der verschiedenen Religionen. Als Grundregel gilt dabei, daß als das Wesen weder bloß einseitig das am ersten Anfang Festgelegte zu gelten hat, noch bestimmte einzelne Haupt- und Zentraldogmen, sondern auch und in weit höherem Maße die Tendenz und Triebkraft, die sich im geschichtlichen Prozeß des Lebens, der Entwicklung, der fortgehenden lebensvollen Gestaltung einer Religion auswirken.

Es wird sich hier erübrigen, über die Bedeutung der eigentlichen Entwickelung, der Epigenesis der Religion zu sprechen; ich habe das in anderem Zusammenhange („Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion" 1913) getan. Es genügt die einfache Wiederholung, daß für den Bestand einer Religion Epigenesis etwas Notwendiges ist. Wie die Form, unter der ein Mythos fortlebt, verschieden ist von der Form seiner ersten Konzeption und wie er tatsächlich nur dadurch geschichtlich fortlebt, daß diese Verschiedenheit eintritt, ebenso verhält es sich mit den Religionen. Demgemäß hat das Christentum sich lebensvoll erwiesen und wird es sich erweisen *kraft seiner epigenetischen Energie*. Wenn etwa das Christentum selbst innerlich so lebensarm wäre, daß es nicht neue Formen seiner selbst erzeugte in seinen Gläubigen, oder wenn, falls das für die christliche Allgemeinheit möglich wäre, die Herausbildung einer neuen Gestalt gewaltsam verhindert würde, alsdann würde eben das Christentum aufhören zu sein.

Nun steht dem Zuge nach Neuprägung zur Seite das Gesetz der Entwicklungstendenz, und nur sofern dieses wirksam ist, verläuft die Entwickelung in gesunden Bahnen. Bei der Neugestaltung einer Religion sind zum Teil Einflüsse äußerer, der betreffenden Religion selbst fremder Motive am Werke. Das ist vor allem immer irgendwie der Fall, wenn eine Religion in ihrem geschichtlichen Prozeß mit andersartigen Religions- und Kulturlagen zusammentrifft und sich in denselben durchsetzt. Das Christentum hat eine Fülle solcher Anpassungs- und Bewältigungsprozesse gegenüber heterogenen Gebilden durchgemacht und nicht zuletzt dadurch viele wesensfremde Elemente selbst zugeeignet bekommen. Wir brauchen nur an seine Hellenisierung, Romanisierung und Germanisierung zu denken. Alle diese Prozesse waren nicht mit einem Male abgeschlossen und haben ein jeder seine Geschichte gehabt. Allein gerade dadurch hat es seine Lebenskraft und sein Wesen bewährt, auch trotz

der Annahme fremder Bestandteile und obwohl dieselben durchaus nicht immer eine Auffrischung bedeuteten. Es hat andererseits die fremden Welten kräftig durchsäuert und, oft zunächst ein edles Pfropfreis auf wildem Stamm, Edelreben getrieben, jedoch auch nicht hindern können, daß ein Schädling sich an der Wurzel festsetzte.

So wird noch deutlicher, daß auf der Erforschung der Entwicklungstendenz der größte Nachdruck zu legen ist. Die Erforschung der Entwicklungstendenz speziell des Christentums schärft nicht nur den Blick für seine Besonderheiten, sondern sie bewahrt vor allem davor, fremdartige Beimischungen für regelrechte Ausbildung seines eigenen Wesens zu halten. Daher kann diese Entwicklungstendenz auch mit Bewußtsein und Absicht im theologischen und im kirchlichen Leben als Regulativ verwertet werden, da sie davor behütet, von der bestimmten Religion, also etwa der christlichen, etwas ihr Widersprechendes zu verlangen und sie in Bahnen zu lenken, die von ihrem Wesen abführen. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Entwicklungstendenz ist infolgedessen der einzig sichere Unterbau jeder praktischen Kirchenpolitik.

Man wolle aber nur ja nicht meinen, die Entwicklungstendenz des Christentums könne durch die Betrachtung seiner eigenen Geschichte hinreichend ermittelt werden. Gewiß müssen wir mit dieser Untersuchung vor allem in die Anfangszeit des Christentums zurückgehen. Durch die Gestaltungen in seiner Frühperiode muß ja irgendetwas von Richtung erkennbar werden. Allein dort bleibt selbst vieles im Dunklen. Die große historische Lücke, welche zwischen der Jüngergemeinde, die sich um Jesus von Nazareth scharte, und der Christusreligion eines Paulus und weiter dem φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ eines Clemens von Rom klafft, ist noch nicht durch Einzeldaten völlig ausgefüllt. Verschiedene Seiten des „Hellenismus" waren am Werk. Gleich damals in jener gewaltigen, vielleicht gewaltigsten Epoche der Menschheitsgeschichte, als unter dem von Jesus vollzogenen Anbruch sich eine Religionsbewegung erhob, aus der in ein paar Generationen eine christliche Kirche mit einer neuartigen religiösen Anschauung erwuchs, fanden sich die mannigfachsten Strebungen zusammen. Aber selbst die Typen des urgemeindlichen, paulinischen und johanneischen Christentums, die sich in der Beisteuer der Elemente für die folgende Entwickelung ergänzten, wollen schon zeit- und religionsgeschichtlich begriffen werden. Nur die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte liefert, wie oben gezeigt wurde, jene Gesichtspuntte, an denen die Tendenzen erkannt werden können, welche in der Geschichte einzelner Religionen zum Ausdrucke kommen. Es wird schließlich ein am ganzen Stoff der Religionsgeschichte geschulter Blick vorausgesetzt für die sichere und zutreffende Erfassung der in der Geschichte des Christentums befolgten Entwicklungstendenz. Wir werden gerade auch für die Herbeiführung dieses allerwichtigsten Ergebnisses der christlichen Religionswissenschaft auf die fortgehenden Untersuchungen der vergleichenden Religionsgeschichte hingewiesen.

So vollständig neu aber, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, ist diese religionsgeschichtliche Methode nicht. Was hier für die christliche Religionswissenschaft gefordert wird, damit die Geltung des Christentums in unserer Geisteswelt begründet werden kann und damit zugleich auch der wissenschaftliche Charakter der Theologie, das ist letztlich nichts anderes als der dem fortgeschrittenen Stadium der Wissenschaft entsprechende Ausbau einer schon in der ältesten Zeit des Christentums unternommenen Arbeit, deren Anwendung auf die durch die veränderte allgemeine Geisteslage heraufgeführten wissenschaftlichen Bedingungen. Alle diejenigen Theologen, welche in den ersten Jahrhunderten der wissenschaftlichen Durchsetzung des Christentums gedient haben, die Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Augustin, haben auf ihre Weise durch Religionsvergleichung die Begründung des Christentums angestrebt. Diese Bemühungen traten allmählich zurück von der Zeit an, da die Vertreter des Christentums als der allein geltenden Staatsreligion nicht mehr unmittelbar genötigt waren, auf andere Religionen Rücksicht zu nehmen. Wir aber heute befinden uns in einer ähnlichen Lage wie die genannten alten Theologen. Fremde Religionen und Kulte kommen, ob harmlos oder feindselig, über unsere Grenze; an Verdrängungen, Zersetzungen, Synkretismen ist unsre Zeit reich. Die Vorsehung weist uns dadurch eine Aufgabe zu, die wir als die religionsgeschichtliche bezeichnen und unsere gesamte allgemein-wissenschaftliche Fragestellung scheint auf diese Betrachtungsweise hinzudrängen.

Die *vergleichende Religionsgeschichte* liefert, wie gesagt, die Erkenntnismittel für die Wertbeurteilung des Christentums und für die Wahrheitsbegründung der Religion als einer auf einem geistigen Apriori sich gründenden Bewußtseinstatsache. Nur auf diesem Wege schaffen wir einen Unterbau für die vorurteilsfreie Betrachtung des Christentums, wie sie innerhalb wissenschaftlicher Fragestellung allein haltbar ist. Selbstverständlich erweitert dann die religionsgeschichtliche Untersuchung abermals ihre Grenze. Der Mangel der religionsgeschichtlichen Methode in der Theologie hat bisher darin bestanden, daß auch durch sie einzelne Religionen aus dem Gesamtkomplex der religiösen Erscheinungen herausgesucht wurden, daß also zwar nicht das Christentum in völliger Isoliertheit betrachtet wurde, aber doch einzelne Religionen isoliert wurden. Dadurch war noch immer nicht eine einheitliche Würdigung der Religion als einer gewaltigen geschichtlichen *Allgemeinerscheinung* möglich und somit auch nicht eine Würdigung des Christentums als einer *Spezialerscheinung* der Gesamttatsache Religion. Wie aus diesem Grunde schon zuvor die Berücksichtigung aller historisch wirklich gewordenen Religion gefordert wurde, so muß nun zum Abschluß des Verfahrens auch eine Gebietserweiterung vorgenommen werden, indem in derselben Weise alle diejenigen Geistesströmungen erforscht und beleuchtet werden, welche als spezifisch moderne Konkurrenten des Christentums auftreten, monistische Religion, Religion

der Tat, Theosophie, Weltanschauung der ethischen Kultur und dgl. So schließt sich der Arbeitskreis der freien Auseinandersetzung der christlichen Welt- und Lebensanschauung mit allen konkurrierenden Weltanschauungen, und nur wenn auf diesem Wege die Höchstgeltung des Christentums unter allem, was als Religion und als irgendwie religiös geartete oder religiös gemeinte Weltanschauung vorhanden ist, erwiesen wird, ist der Wissenschaft vom Christentum ihre Stellung gesichert.

Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis.

Von **Carl Clemen.**

Wo die kirchen- oder weltgeschichtliche Erklärung der Offenbarung Johannis herrscht — und sie ist gerade jetzt im Kriege sowohl in dem uns feindlichen Ausland als auch bei uns wieder öfter vertreten worden —, da müssen natürlich diejenigen Weissagungen, die sich früher erfüllt haben oder demnächst erfüllen sollen, bildlich aufgefaßt werden. Dagegen die sog. endgeschichtliche Erklärung versteht nicht nur die Schilderung der Umgebung Gottes (4, 2 ff.), sondern auch die Vorhersage von Ereignissen, die durch die Oeffnung der sieben Siegel (6, 1 ff.), das Blasen der sieben Posaunen (8, 7 ff.) und das Ausgießen der sieben Zornschalen (16, 2 ff.) herbeigeführt werden, die Ankündigung der Versieglung (7, 2 ff.) oder Bezeichnung von hundertundvierundvierzigtausend Auserwählten (14, 1 ff.), der Erscheinung von zwei Zeugen (11, 3 ff.), verschiedenen Engeln, die die Ernte vollziehen (14, 14 ff.), eines Reiters auf weißem Roß, der der Treue und Wahrhaftige genannt wird (19, 11 ff.) und endlich die Beschreibung des Angriffs von Gog und Magog, des Gerichts, des neuen Himmels und der neuen Erde, des himmlischen Jerusalems (20, 7 ff.) im allgemeinen wörtlich. Aber einzelnes kann doch auch bei dieser Erklärung nur bildlich aufgefaßt werden, zunächst *gewisse Ausdrücke, wie sie in dem gleichen Sinne in jeder Schrift vorkommen.*

Dahin gehört die Bezeichnung Jesu als des Löwen aus dem Stamme Juda, der Wurzel oder des Geschlechts Davids und des glänzenden Morgensterns (5, 5. 22, 16), als desjenigen, der den Schlüssel Davids hat (3, 7), an der Tür steht und anklopft (V. 20), die große Menge, die jetzt schon vor dem Thron Gottes steht, weiden wird (7, 17, vgl. 19, 15), dessen Augen eine Feuerflamme sind (19, 12; anders als 1, 14. 2, 18 steht hier wenigstens in den meisten Handschriften kein ὡς), der die Kelter des Weins des Grimms des Zorns des allmächtigen Gottes tritt (19,15). Auch die Frommen werden in bildlichen Ausdrücken beschrieben, ja vielleicht ist schon die Zurückführung der eben bereits erwähnten hundertundvierundvierzigtausend Versiegelten auf die zwölf Stämme Israels (7, 4 ff.) ähnlich wie deren Erwähnung Jakob. 1, 1 zu verstehen. Zwar sagt Bousset (Die Offenbarung Johannis [6] 1906, 283): „Eine allegorisierende Umdeutung (des Zwölfstämmevolks auf die Christen) ist

wegen der bestimmten Aufzählung der einzelnen Stämme nicht erlaubt", aber wenn diese auch ursprünglich wörtlich gemeint gewesen sein mag, so könnte sie doch der Apokalyptiker — und nur um seine Meinung handelt es sich hier für uns — bildlich aufgefaßt haben. Gewiß hat Bousset (258 f.) wieder durchaus recht: „Gesetzt, der Verfasser der Apokalypse war ein Judenchrist, ein Christgläubiger, und daneben doch noch ein begeisterter Anhänger jüdischer Nationalität, wie dies schon aus 3, 9 (wo „Jude" als Ehrentitel erscheint) sehr wahrscheinlich geworden ist, so ist es gar nicht verwunderlich, wenn er des Glaubens lebte, daß am Ende der Dinge sein Volk eine besondere eschatologische Rolle spielen würde. Hat doch selbst Paulus in seiner Eschatologie daran festgehalten, daß das bekehrte Judenvolk dereinst am Ende zu großen Hoffnungen berufen sei. Wenn ihm nun in der Eschatologie seines Volks die Hoffnung überliefert war, daß in den letzten Zeiten des großen Abfalls und der allgemeinen Not eine große Anzahl aus dem dann wieder in seinen zwölf Stämmen versammelten Israel aller Versuchung widerstehen und vom Verderben wunderbar errettet werden solle — warum hätte er dann nicht mit Freuden auch diesen Zug in seinem apokalyptischen Gemälde verwerten und, was ursprünglich nur von Gläubigen Israels galt, nun von Gläubigen in seinem Sinn, d. h. bekehrten Judenchristen aussagen sollen?" Man könnte auch meinen, weil die große Menge, die dann (7, 9) erscheint, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen abgeleitet wird, seien die hundertundvierundvierzigtausend Auserwählten als Judenchristen zu denken; aber möglich bleibt es wohl doch — mehr möchte ich allerdings nicht sagen —, sie eben wegen dieser Zusammenstellung mit einer aus allen Völkern gebildeten Menge, ebenso wie die andern Hundertundvierundvierzigtausend 14, 1 ff., mit Joh. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments[2] 1908, II, 634 f.) als Christen überhaupt aufzufassen. Und jedenfalls werden die Frommen nun nach ihrer gegenwärtigen und künftigen Beschaffenheit und Lage in bildlichen Ausdrücken beschrieben. So heißt es (3, 4) von einzelnen in Sardes, sie hätten ihre Kleider nicht befleckt — wohl nicht, wie Bousset will, mit Rücksicht auf das Bild vom hochzeitlichen Kleid, das auch in V. 18 und 16, 15 nicht anklingt, auch nicht, weil das Fleisch sogar den Rock befleckt, wie es Jud. 23 heißt, sondern weil sich eigentlich Flecke vor allem an Kleidern finden. Weil man die letzteren daher auch wäscht, wird ferner von den Angehörigen jener großen Menge vor dem Thron Gottes (7, 14) gesagt: sie haben ihre Kleider gewaschen, und weil schon das nur ein bildlicher Ausdruck ist, kann sogar fortgefahren werden: und haben sie weißgemacht in dem Blut des Lammes — denn so ist das ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου wohl doch zu erklären; an der von Bousset verglichenen Stelle 12, 11 heißt es διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου und handelt es sich außerdem nicht um ein Weißmachen der Kleider, sondern ein Besiegen des Teufels. (Sollte 22, 14 nicht mit Bousset und von Soden οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, sondern mit Nestle οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν zu lesen sein, so würde von der Stelle

natürlich dasselbe gelten.) Bildlich ist weiterhin selbstverständlich der Ausdruck 3, 8 „ich habe vor dich eine geöffnete Tür gestellt" zu verstehen, „entweder so", sagt Bousset (226), „daß der Gemeinde eine Tür geöffnet werden soll, durch die sie selbst, sei es zum ewigen Leben (die Mehrzahl dieser Gruppe von Auslegern), sei es zum irdisch gedachten Gottesreich (Spitta) eingehen soll, oder so, daß man an eine der Gemeinde bald zu eröffnende große Missionstätigkeit denkt, die sich dann namentlich auf die Juden erstrecken wird (de Wette, Ewald, Düsterdieck, Holtzmann). Spitta beruft sich für seine Deutung auf das ἐνώπιόν σου, das die Vorstellung in sich schließe, daß die Gemeinde als diejenige gedacht sei, welche durch die Tür eingehen solle. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig, weil ja auch bei der zweiten Auslegung das Bild bleibt, daß die Gemeinde durch die offene Tür Einlaß bekommt bei denen, auf die sie wirken soll. Die Entscheidung wird danach ausfallen, wie man das „Kommen und Anbeten der Juden" in V. 9 auffaßt" — und davon sagt Bousset weiter (227): „Es geht doch kaum an, den Ausdruck auf eine wirksame Mission unter den Juden und auf das demütige Kommen derselben zum Evangelium zu beziehen . . . Demgemäß ist auch die zu öffnende Tür auf den Eingang der Gemeinde zur messianischen Herrlichkeit zu beziehen." Ich möchte dafür noch geltend machen, daß der Ausdruck „die niemand schließen kann" für eine Gelegenheit zur Missionstätigkeit wohl zu stark wäre; ja daß eine solche vielleicht gar nicht als Belohnung bezeichnet worden sein würde. Andrerseits die messianische Herrlichkeit der Frommen wird auch als ein Herrschen und Richten mit Christus (5, 10. 20, 4. 6. 22, 5), ein Weiden der Heiden mit eisernem Stab (2, 26 f.) oder Angebetetwerden von den Juden (3, 9) bezeichnet, oder die Frommen werden als Könige und Priester charakterisiert (1, 6. 5, 10. 20, 6); doch kann man zweifeln, ob der Ausdruck herrschen wirklich nur bildlich zu verstehen ist. Denn Christus soll doch im eigentlichen Sinn herrschen, und wie er wirklich richten und auf einem Thron sitzen soll, so wird das wohl auch bei den Frommen wörtlich zu verstehen sein, wenngleich sie natürlich nicht mit ihm auf seinem Thron sitzen können (3, 21). Auch im tausendjährigen Reiche können die Märtyrer und Standhaften nicht wirklich mit Christus herrschen (20, 4. 6); denn an ihm werden andre wohl gar nicht teilnehmen oder wenn das doch von sonstigen Frommen angenommen würde, so wären sie kaum ein geeignetes Objekt für die Herrschaft der ersteren. Ebensowenig wird ein solches wohl in der ewigen Seligkeit (22, 5) vorhanden sein — obwohl vorher wiederholt (21, 24. 26. 22, 2) von Heiden die Rede ist. Wahrscheinlich ist, wie das: ich werde dem Sieger von dem Baum des Lebens und dem verborgenen Manna zu essen geben (2, 7. 17), so auch die hier unmittelbar darauf folgende Verheißung eines weißen Steins mit einem neuen Namen (wohl nicht der Gottheit, sondern des Empfängers) buchstäblich gemeint, mit anderen Worten: Boll (Aus der Offenbarung Johannis 1914, 28) wird hier gegenüber Boussets Zurückhaltung recht

haben. Aber das: ich werde ihm den Morgenstern geben (V. 28) ist jedenfalls bildlich zu verstehen; der Apokalyptiker wird nicht gemeint haben, daß jedem Frommen oder den Frommen überhaupt der Morgenstern gegeben werden würde, auch nicht, wie Boll will, zum Diener. Ja dieser sagt selbst (50): „Gewiß, das mag ein Bild heißen"; und wenn er fortfährt: „aber niemand kann in einem solchen Bild sprechen, der nicht seinen Sinn selbst noch versteht und das Verständnis bei seinen Lesern voraussetzen darf", so werden wir gerade in der Apokalypse noch Beweise für das Gegenteil kennen lernen. Auch von den weißen Kleidern, in denen die Frommen wandeln sollen (3, 4 f. 7, 9. 13), (und dann ebenfalls gleich von den Palmen V. 9) kann man vielleicht bezweifeln, ob sie wörtlich zu verstehen sind; nicht nur, weil sie 6, 11 den Seelen unter dem himmlischen Brandopferaltar verliehen werden sollen, die körperlich vorgestellt werden mochten (man sieht sie ja auch), sondern zugleich deshalb, weil sie an der erstangeführten Stelle den befleckten Kleidern gegenübertreten, die wir schon bildlich verstehen mußten, und 3, 18 neben Gold und Augensalbe genannt werden, die ebenfalls unmöglich wörtlich gemeint sein können. (Auch in der Ermahnung 16, 15: siehe, ich komme wie ein Dieb; selig, wer wacht und seine Kleider bewahrt, daß er nicht nackt wandelt und man seine Blöße sieht — können die Kleider (und die Blöße) nur bildlichen Sinn haben; denn bei einem Angriff der feindlichen Mächte, um den es sich hier handelt, ist es das Geringste, wenn man im eigentlichen Sinn seine Kleider nicht findet.) Weiter die Verheißung 3, 12: ich will den Sieger zu einer Säule im Tempel Gottes machen und auf ihn den Namen meines Gottes und der Stadt Gottes und meinen neuen Namen schreiben — kann natürlich wieder nur bildlich verstanden werden, und ebenso die Bezeichnung des himmlischen Jerusalems als der Braut oder des Weibes Jesu (21, 9. 22, 17). Das ist an der erstangeführten Stelle, wo dem Seher die Braut, das Weib des Lammes gezeigt werden soll und er dann die heilige Stadt Jerusalem vom Himmel herabkommen sieht, ja ganz deutlich; vorher dagegen heißt es ausführlicher (19, 7 f.): gekommen ist die Hochzeit des Lamms, und sein Weib hat sich bereitet, und ihr wurde verliehen, sich mit glänzendem weißen Byssus zu bekleiden, ja dieser Byssus wird dann auf die Gerechtigkeit der Heiligen gedeutet. So gehört die Stelle zugleich in eine später zu besprechende Kategorie bildlicher Aussagen; aber zunächst enthält sie doch einen bildlichen Ausdruck der hier in Rede stehenden Art, wie wir ihn auch noch in dem Wort: der Sieger wird mein Sohn sein (21, 7) finden. Doch vor allem werden endlich die Gegner des Christentums oder wenigstens der reinen Lehre mit bildlichen Ausdrücken bezeichnet: die Prophetin in Thyateira als Jezabel (2, 20), Rom als Babylon (14, 8. 16, 9. 17, 5. 18, 2. 10. 21). Daß πορνεῦσαι an der erstangeführten Stelle (und dann wohl ebenso 2, 14) wörtlich zu verstehen ist, ergibt sich aus der Fortsetzung: siehe, ich werfe sie auf das Bett und die mit ihr Ehebruch treiben, in große Bedrängnis, und ihre Kinder werde ich töten (V. 22); auch 9, 21 ist πορνεία nach dem Zusammenhang im

eigentlichen Sinn gemeint, dagegen 17, 1 f. (mit der großen Hure haben gehurt die Könige der Erde, und die Bewohner der Erde sind trunken geworden von dem Wein ihrer Hurerei) und an den dann noch folgenden Stellen (V. 4 f. 15 f. 18, 3. 9. 19, 2) sind die betreffenden Aussagen bildlich zu verstehen — ebenso wie natürlich der Ausdruck Hunde 22, 15, neben dem dagegen πόρνος zugleich mit φαρμακός, φονεύς, εἰδωλολάτρης, πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος wieder im eigentlichen Sinne erscheint.

Aber das sind (fast ausschließlich) einzelne Ausdrücke, wie sie sich in diesem Sinn eben auch sonst finden; daneben begegnen uns indessen in den Gesichten des Apokalyptikers Größen, die zunächst im eigentlichen Sinn aufzufassen sind, dann aber als Bilder für andersartige Größen gedeutet werden. Die gleiche Erfahrung machen wir ja in den der Offenbarung Johannis am meisten ähnlichen jüdischen Apokalypsen, nämlich dem äthiopischen Buch Henoch, der syrischen Baruch-Apokalypse und dem sog. vierten Buch Esra, nur daß es sich da um ausgeführte Allegorien, hier zumeist nur um einzelne allegorische Züge handelt.

Der erste von ihnen begegnet uns im ersten Kapitel, sofern hier (V. 20) die sieben goldenen Leuchter, inmitten deren der Menschensohnähnliche steht (V. 12 f.), auf die sieben Gemeinden, und die sieben Sterne, die er in der rechten Hand hat (V. 16), auf die Engel jener gedeutet werden. Da die Sterne als belebt galten (vgl. 9, 1, auch I. Kor. 15, 40 f.), lag das letztere nicht fern, ja da, wie alles andere, so die Engel der Gemeinden unter Jesus stehen, konnten auf sie auch gerade Sterne, die er in seiner Hand hat, gedeutet werden. In den sieben Leuchtern dagegen mochten sieben Gemeinden gesehen werden, weil auch in ihrer Mitte Jesus wohnt oder von ihnen das Licht des christlichen Glaubens ausstrahlt; daß von der Schilderung des Menschensohns nur diese beiden Züge allegorisch erklärt werden, liegt wohl daran, daß der Apokalyptiker sie zwar im übrigen verständlich fand, dafür aber, daß der Menschensohn sieben Sterne in der Hand hätte und unter sieben Leuchtern stünde, eine besondere Erklärung geben zu müssen glaubte. Dieselbe wirkt auch im folgenden noch nach, sofern zu dem Engel der Gemeinde in Ephesus gesagt wird, wenn er nicht Buße tue, würde derjenige, der die sieben Sterne in seiner Rechten hält und inmitten der sieben goldenen Leuchter wandelt (2, 1), seinen Leuchter von seiner Stelle stoßen (V. 5); ob dagegen auch das zweischneidige scharfe Schwert, das Jesu 1, 16. 2, 12 zugeschrieben wird, V. 16 allegorisch (und zwar auf sein Wort, nicht etwa auf einen Kometen, an den Boll denkt) gedeutet wird, das ist wohl hier ebenso unsicher wie 19, 15, wo aus dem Munde des Treuen und Wahrhaftigen ebenfalls ein scharfes Schwert ausgeht, damit er mit ihm die Völker schlägt. Immerhin wird hier eine solche Erklärung dadurch nahegelegt, daß, wie wir schon sahen, die weiteren Aussagen: er wird sie mit eisernem Stab weiden und die Kelter des Weines des Grolls des Zorns des allmächtigen Gottes treten, bildlich zu verstehen sind.

Das Lamm (ἀρνίον), das wie geschlachtet inmitten des Throns, der vier Tiere und der Aeltesten steht, wird auf Jesus, seine sieben Augen werden auf die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt werden, gedeutet (5, 6), das letztere wohl auf Grund des naheliegenden und daher auch sonst beliebten Vergleichs zunächst der Sterne und speziell der sog. Planeten (der Sonne, des Monds und der fünf den Alten bekannten Planeten), die dann wieder als Geister aufgefaßt wurden, mit Augen, durch die die Gottheit auf die Erde herabsieht, das erstere wegen der Bezeichnung Jesu als eines ἀμνός, wie sie auf Grund des alten Testaments im Christentum üblich geworden war (act. 8, 32, I. Petr. 1, 19, Joh. 1, 29. 36). Die sieben Hörner des Lammes dagegen werden nicht gedeutet — kaum weil der Apokalyptiker es für natürlicher gehalten hätte, daß ein Lamm sieben Hörner, als daß es sieben Augen haben könnte, sondern vielmehr, weil er mit diesen Hörnern nichts anzufangen wußte. Wobei übrigens trotz Joh. Weiß (Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, 1912, 2213 f.) vorzubehalten ist, daß jene Deutung des Lammes und seiner Augen nicht erst von dem Apokalyptiker, sondern schon von einem früheren vorgenommen wurde. Ja für ersteren ist ἀρνίον zweifellos weiterhin nur bildlicher Ausdruck für Jesus.

Dagegen mag die Erklärung des Räucherwerks, das die vier Tiere und die vierundzwanzig Aeltesten in ihren goldenen Schalen haben, von den Gebeten der Heiligen (5, 8) in der Tat erst auf den Apokalyptiker zurückgehen; denn, so sagt Joh. Weiß (Die Schriften II, 626) „in diesen Zusammenhang, wo von dem Gebet der Gemeinde gar nicht die Rede ist, mutet sie uns fremd an; hier ist der aufsteigende Weihrauch nichts als eine liturgische Begleitung zu dem Hymnus der Himmlischen". Auch bringt der auf dem Brandopferaltar stehende Engel sein Räucherwerk 8, 3 nur dar für die Gebete der Heiligen, d. h. um sie zu unterstützen oder vielleicht vor Gott emporzutragen.

Umgekehrt die Deutung der Reiter auf dem weißen, roten, schwarzen und fahlen Roß 6, 2 ff. könnte der Apokalyptiker schon vorgefunden haben; denn daß diese Reiter ebenso wie die vier ersten der durch das Blasen von Posaunen herbeigeführten Plagen ein Ganzes bilden (und die drei letzten von diesen, die ja auch mit dem besonderen Namen der drei Wehe bezeichnet werden, sowie die drei letzten durch das Ausgießen der Zornschalen herbeigeführten, die ausführlicher als die ersten beschrieben werden — daß das mit der fünften ursprünglich wenigstens der Fall war, ergibt sich aus der Rätselhaftigkeit des jetzigen Textes — ebenfalls), das braucht nicht im einen Fall auf das Vorbild des andern zurückzugehen (und würde selbst dann noch nicht notwendig gerade auf den Apokalyptiker weisen), sondern kann auch in beiden Fällen gleicherweise auf der Heiligkeit der Vier- (und Drei-) zahl beruhen. Jedenfalls sind die Reiter auf die drei Plagen gedeutet worden, die im Alten Testament, namentlich bei Jeremia (14, 12. 21, 7. 24, 10. 29, 17 f. 42, 17) mehrfach zusammengestellt werden: das Rot auf das Schwert, das Fahl auf

die Pest, das Schwarz (weil die Erde, wenn vor Hitze alles verbrannt ist, schwarz aussieht) auf den Hunger, das übrigbleibende Weiß dagegen auf eine Plage, die von der ersten noch unterschieden wurde. Daß man sie aber überhaupt deutete, geschah deshalb, weil man ihren ursprünglicheren Sinn — und nach ihm waren sie eine Erscheinungsform der vier Winde, die (wie auch ap. 7, 1 ff. 9, 14 und schon Dan. 7, 2 sowie Sib. VIII, 204 f.) in der Endzeit eine Rolle spielen sollten — nicht mehr verstand und sich es deshalb anders und in Uebereinstimmung mit der Erwartung von Plagen erklären wollte, weshalb vor dem Ende vier Reiter auf verschiedenfarbigen Rossen erscheinen würden.

Auch die beiden Oelbäume und Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen (11, 4), können schon früher auf die beiden Zeugen gedeutet worden sein; denn schon früher wird man nicht nur von Elia, von dem wir es ja auch sonst wissen, sondern ebenso von Mose, an den (wegen V. 5 f.) neben jenem zu denken ist, erwartet haben, daß sie vor dem Ende wiederkämen. Ursprünglich sollten die beiden Oelbäume, die bei Sacharja (4, 3 ff.) neben dem siebenarmigen Leuchter stehen, wohl ebenso, wie der eherne Oelbaum, der nach Pausanias, descr. Graec. I, 26, 7 neben der ewigen Lampe auf der Burg von Athen stand, beiden Brennstoff zuführen, und die beiden Leuchter, die hier, wie die sieben Geister (ap. 1, 4) und die sieben Lampen (4, 5), vor Gott oder seinem Thron stehen, bedeuteten Sonne und Mond. Da man das aber später nicht mehr verstand, erklärte man sie nach dem Vorgang Sacharjas für Bilder von Menschen, die dort gleichzeitig auf Erden leben, hier später wieder auf ihr erscheinen sollen. Eine solche Deutung hatte also ihre Schwierigkeit, aber namentlich in dem letzteren Fall war diese nicht unüberwindlich; man konnte an der Anschauung, daß wirklich jetzt vor dem Herrn der Erde zwei Oelbäume und zwei Leuchter stünden, festhalten und hat das daher gewiß auch getan.

Noch leichter ließ sich der große feuerrote Drache mit sieben Köpfen und sieben Diademen darauf und zehn Hörnern, der das Kind des Weibes verschlingen will und dann aus seinem Maul hinter dem Weib einen Strom Wasser herschickt (12, 3 f. 7. 9. 13. 16 f. 13, 2. 4. 11. 16, 13. 20, 2), wenngleich er gewiß ursprünglich mit dem Tier in Kap. 13 und 17 identisch war (auch das zweite Tier 13, 11 f. redet wenigstens wie ein Drache und übt die ganze Macht des ersten Tieres vor diesem aus), auf den Teufel beziehen (12, 9. 20, 2); denn in der „alten Schlange", mit der er an den zuletzt genannten beiden Stellen gleichgesetzt wird und die 12, 14 f. geradezu für ihn eintritt, war er ja schon früher gefunden worden. So werden beide 12, 9 nicht erst ausdrücklich auf den Teufel und Satan gedeutet, sondern ohne weiteres mit ihm identifiziert: ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς; nur 20, 2 heißt es: ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον, ὅς ἐστιν διάβολος καὶ σατανᾶς. Aber vollzogen hat diese Gleichung gewiß nicht erst der Apokalyptiker.

Die Deutung der Einheimsung der Ernte der Erde durch zwei Engel (14, 14 ff.) auf das Gericht über die Menschen wird sogar von Anfang an beabsichtigt gewesen sein. Zwar hat der Apokalyptiker in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen Vorstellungen gewiß erwartet, daß ein menschenähnlicher und auf einer weißen Wolke sitzender Engel mit einer scharfen Sichel in der Hand und ein anderer, ebenso ausgerüsteter erscheinen würden, aber schon wenn der erste die Ernte der Erde einheimsen und der andere die Trauben vom Weinstock der Erde abschneiden soll, so kann das ja nicht wörtlich verstanden werden, nicht nur weil es keinen solchen Weinstock gibt, sondern namentlich weil das Abschneiden seiner Trauben und das Einheimsen der Ernte der Erde keine Züge im Bilde der Endzeit bilden. So sollen die Trauben ja auch in die große Zornkelter Gottes geworfen werden und soll aus ihr Blut hervorgehen, d. h. sie sind hier lediglich ein Bild für Menschen.

Weiterhin die Frösche, die aus dem Maul des Drachen, des Tiers und des falschen Propheten hervorkommen (der ja 19, 20 in dem Tier 13, 11 ff. gefunden wird), sind vielleicht schon früher auf unreine Geister gedeutet worden (16, 13 f.); dann nämlich, wenn der Zug, daß die Könige vom Aufgang der Sonne oder die der ganzen Erde von solchen Geistern zu dem Krieg des großen Tages gesammelt werden würden, schon in der von dem Apokalyptiker benutzten Tradition vorkam — und das ist vielleicht deshalb anzunehmen, weil auch in der Parallelstelle 9, 13 ff. die feindlichen Scharen, die am Euphratfluß stehen, als höllische Scharen geschildert werden. Ferner sind ursprünglich (nach dem Vorbild der zweiten ägyptischen Plage, ex. 7, 27 ff.) gewiß wirkliche Frösche erwartet worden; denn als Abbild für unreine Geister wären diese nicht gewählt worden — das zeigen gerade die Versuche Hrozný's (Zur Höllenfahrt der Istar, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1903, 328 Anmerk.) und Steinmetzers (Das Froschsymbol in Offenbarung 16, Biblische Zeitschrift 1912, 252 ff.), den Zug unter dieser Voraussetzung zu erklären. Aber mindestens der Apokalyptiker hat ihn wohl nur als Bild angesehen; sagt er doch: ich sah unreine Geister wie Frösche (nicht solche selbst). So läßt sich aus der Stelle auch nicht entnehmen, daß der Teufel, das Tier und der falsche Prophet, weil sie je ein Maul haben, wirklich als Einzelwesen aufgefaßt werden; ja es wird sich später zeigen, daß das mindestens mit dem Tier anderwärts nicht der Fall ist.

Das Weib, das auf einem Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern sitzt, kann namentlich deshalb nicht als solches verstanden werden, weil diese sieben Köpfe auf sieben Berge gedeutet werden, auf denen das Weib sitzt (17, 9). Ja die Stadt Rom, die also genauer damit gemeint ist, existiert doch jetzt bereits und wird nicht erst in der Endzeit auftreten; wir haben es also hier nicht mit einem Fall zu tun, in dem eine Größe, die wirklich in der Endzeit erscheinen soll, doch anders gedeutet wird, sondern das Erscheinen des Weibes ist für den Apokalyptiker von vornherein nur ein

Bild. Solche Fälle einer dritten Art von Bildlichkeit, wie sie in jüdischen Apokalypsen nicht zu finden sind, kommen aber in der Offenbarung Johannis auch sonst vor.

Zwar wenn mit den beiden Zeugen ein aus dem Abgrund aufsteigendes Tier Krieg führen, sie besiegen und töten soll (11, 7), so könnte das ja noch eigentlich verstanden werden; eine Entscheidung dieser Frage wird also erst nachher möglich sein. Zunächst ist klar, daß das Weib in Kap. 12, dessen letzten Samen, der die Gebote Gottes bewahrt und das Zeugnis Jesu hat, der Drache bekämpfen will (V. 17), für den Apokalyptiker nur die christliche Gemeinde bedeuten kann. Daß dieser dagegen die Errettung des Weibes durch die Erde, die ihren Mund auftat und den Strom, den der Drache aus seinem Munde hervorgeschickt hatte, auftrank (V. 16), auf die Flucht der Judenchristen nach Pella oder das baldige Aufhören der ersten Christenverfolgung in Jerusalem gedeutet habe, halte ich im Unterschied von Bousset für ebenso unmöglich, wie daß er bei der Entrückung des Kindes zum Thron Gottes (V. 5) an die Himmelfahrt Jesu gedacht habe. Dagegen spricht auch nicht nur, daß „das ganze Leben Jesu von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt bis auf null reduziert" wäre (Bousset 338), sondern vor allem, daß für einen Christen, der zur Zeit Domitians nicht etwa unter dem Namen eines Mannes der Vergangenheit schrieb — denn das war Johannes nicht, da er ja schreiben soll, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (1, 1 vgl. V. 3. 22, 10) —, nicht nur die Geburt Jesu, sondern auch jene Ereignisse im Leben der Urgemeinde in der Vergangenheit lagen und also nicht geweissagt werden konnten. (Wenn Boll 118 das „durch das zumeist verwendete Präteritum der Verba bestätigt" findet, so bezeichnet dieses doch sonst in der Offenbarung immer ein zukünftiges Ereignis.) Nein, Johannes, wie wir den Apokalyptiker, da er auch nicht unter dem Namen eines Zeitgenossen geschrieben haben wird, ja nun nennen können, wird sich vielmehr bei diesen Zügen so wenig etwas gedacht haben, wie bei den übrigen in dem von ihm aus dem Judentum und von diesem wieder aus einer heidnischen Religion entlehnten Mythus. Nur in dem Sieg, den die Brüder über den Drachen wegen des Bluts des Lammes und wegen des Worts ihres Zeugnisses errungen haben, wird er deren Märtyrertod gesehen haben, der ja aber auch — zum Teil wenigstens — erst erwartet wird. Im übrigen kommt es nur auf die Ankündigung des Kriegs des Teufels gegen die Gemeinde (und des Siegs über jenen) an; alles andere wird bloß aus der Tradition aufgenommen, und das Weib ist für den Apokalyptiker lediglich ein Bild.

Ebenso muß zunächst über das erste Tier Kap. 13 geurteilt werden, wenn anders darunter das Römische Reich, das ja zur Zeit des Verfassers längst bestand, zu verstehen ist. So wird auch die Zahl des Tiers (V. 18) schon deshalb nicht von תהום קדמוניה oder einem andern Namen des Tiers, sondern von einer Bezeichnung des Römischen Reichs entnommen sein; denn das ist mit dem Tier gemeint, Tier ist nur ein bildlicher Ausdruck.

Daraus ergibt sich wohl bereits, daß auch das andere Tier, das alle Vollmacht des ersten Tiers vor ihm ausüben und bewirken wird, daß die Erde und die auf ihr Wohnenden das erste Tier anbeten, das ihnen sagt, sie sollten dem Tier ein Bild machen, und alle veranlaßt, sich auf der rechten Hand oder der Stirn einen Stempel mit dem Namen oder der Zahl des Tiers zu machen (V. 12 f. 14. 16 f.), kein, wenn auch übernatürliches, Tier, sondern eine dem Römischen Reich ähnliche Größe sein wird. Wenn dafür, wie wir schon sahen, 16, 13. 19, 20 und auch 20, 10 der singularische Ausdruck ψευδοπροφήτης eintritt, so kann auch das ein bildlicher Ausdruck sein, unter dem eine Mehrheit verstanden wird; und in der Tat ist nach 13, 12 wohl am wahrscheinlichsten an den Provinziallandtag von Asien zu denken, der zugleich die Verehrung der Kaiser in der Hand hatte; da diese aber zur Zeit des Apokalyptikers längst begonnen hatte, kann er sie nicht erst für die Zukunft erwartet haben. Mit anderen Worten: die Ankündigung einer Erscheinung der beiden (ursprünglich identischen) Tiere, wie des auf einem solchen sitzenden Weibes (das aus dem Tier ebenso hervorgegangen ist, wie die auf Tieren sitzenden, stehenden, sie tragenden oder nur in ihrer Begleitung habenden Gottheiten aus diesen selbst) ist lediglich ein Bild, das Johannes (im letzten Fall, so sieht man an 17, 10, schon ein unter dem sechsten Kaiser schreibender Vorgänger von ihm) verwendet, weil es zu der apokalyptischen Tradition gehörte.

Freilich konnte er das in einer Vision nur tun, wenn diese eben tatsächlich nicht geschaut, sondern nur fingiert war. Das ist aber von den hier in Rede stehenden Gesichten um so sicherer anzunehmen, als wohl auch die anderen in der Offenbarung vorkommenden Visionen — das hat Boll richtig erkannt — keine wirklichen Visionen, sondern (ebenso wie der Briefcharakter des Buchs und die sieben Sendschreiben in Kap. 2 und 3) nur literarische Form sind.

Das folgt vielleicht schon daraus, daß der Wechsel des Schauplatzes der Visionen kaum irgendwo angegeben wird. Wenn Johannes 1, 10 in Verzückung gerät, so wird er nach dem folgenden in den Himmel entrückt; aber 4, 1 befindet er sich wieder auf der Erde; denn damit Jesus (von ihm geht ja die posaunenähnliche Stimme aus) mit ihm reden kann, muß sich eine Tür im Himmelsgewölbe öffnen, und diese Stimme gebietet ihm, hier heraufzusteigen, wo nun im Himmel (V. 2) der Thron Gottes steht. Hier spielen die folgenden Visionen, wenn auch die apokalyptischen Reiter auf Erden erscheinen und der vierte oder die vierten von ihnen daher über den vierten Teil der Erde durch die Tiere der Erde Gewalt haben (6, 8), ebenso wie durch Oeffnung des sechsten Siegels zugleich die Berge und Inseln von ihren Stellen gerückt werden sollen (V. 14) — nur in dem ersten Intermezzo (Kap. 7) befindet sich der Apokalyptiker wohl auch selbst auf der Erde —, und wenn auch der mit Blut vermischte Feuerhagel auf die Erde

fallen (8, 7) und die folgenden Plagen das Meer, die Flüsse und dann wieder die Erde treffen sollen (V. 8. 10. 9, 3 f.). Dagegen in Kap. 10 befindet sich der Apokalyptiker selbst plötzlich wieder auf der Erde, er sieht einen starken Engel vom Himmel herabsteigen und hört dann zweimal eine Stimme aus dem Himmel; aber bezeichnet wird dieser Ortswechsel (den man nicht mit Boll bestreiten darf) nicht. Und ebensowenig, wenn Johannes 11, 1 den Tempel in Jerusalem ausmessen soll, also wohl dorthin versetzt worden sein will, während er nicht nur 11, 15 ff., sondern auch 12, 1 wahrscheinlich wieder im Himmel ist. Allerdings Bousset (335) meint vielmehr: „Das Weib, das mit der Sonne bekleidet ist, der Drache, der die Sterne vom Himmel schlägt, ist nicht im Himmel, sondern am Himmel, auch eine Wüste V. 6 hat sich der Apokalyptiker schwerlich im Himmel gedacht; zum Schluß der Szene stürmt allerdings der Drache den Himmel und was dann geschieht, spielt sich gleichsam auf erweiterter Schaubühne ab, aber der Standpunkt des Sehers bleibt durch die ganze Szene hindurch die Erde." Ich möchte eher sagen: er bleibt der Himmel; denn davon, daß der Drache den Himmel stürmte, ist, wie Bauer (Handkommentar zum Neuen Testament[3] IV, 1908, 465) bemerkt, eigentlich keine Rede, und wenn Bousset den Kampf zwischen Michael und dem Drachen im Himmel spielen läßt, so muß er dasselbe ἐν οὐρανῷ in V. 1 ebenso übersetzen. Dagegen, daß das Weib in die Wüste flieht (V. 6. 14) und der Drache auf die Erde geworfen wird und das Weib hier vergeblich verfolgt (V. 9. 13 ff.), das konnte man wieder auch vom Himmel aus sehen, ebenso wie die durch Oeffnung der Siegel und das Blasen der Posaunen auf der Erde hervorgerufenen Plagen. So erklärt es sich vielleicht auch, daß Johannes 14, 1 das Lamm und hundertundvierundvierzigtausend Auserwählte auf dem Berge Zion stehen, V. 16 und 19 zwei Engel ihre Sicheln auf die Erde werfen, sowie V. 20 die Kelter außerhalb der Stadt (d. h. Jerusalems) getreten werden und das Blut aus ihr sechzehnhundert Stadien weit gehen sieht. Denn wenn es dann 15, 1 weitergeht: und ich sah ein anderes großes und wunderbares Zeichen im Himmel (und so ist nach dem folgenden sicher zu übersetzen), so braucht das so wenig wie die ähnliche Bemerkung 12, 1 auf einen Ortswechsel hinzudeuten. Auch daß die Engel dann ihre Zornschalen auf die Erde, das Meer, die Flüsse und Wasserquellen, den Thron des Tieres, d. h. Rom und den großen Euphratstrom ausgießen (16, 1. 3 f. 10. 12), konnte man vom Himmel aus sehen — ähnlich wie im Somnium Scipionis (Cic., de re publ. VI, 11, 11. 20, 21 f.) dieser von der Milchstraße aus Karthago, den Kaukasus, Ganges und die ganze Erde erblickt. Dagegen ap. 17, 1 ist einer von den sieben Schalenengeln plötzlich auf der Erde; denn er führt Johannes im Geist in eine Wüste, wie es sie natürlich im Himmel nicht gibt. So steigt auch 18, 1 ein neuer Engel vom Himmel herab und erschallt V. 4 von dort eine Stimme; aber 19,1 befindet sich Johannes plötzlich selbst wieder da; denn er sieht V. 4 die vierundzwanzig Aeltesten und vier Tiere niederfallen. Und 19, 11 sieht er ebenso unvermittelt

den Himmel offen, ist also auf der Erde, von wo er wohl auch V. 17 den in der Sonne stehenden Engel erblickt; der andere 20, 1 steigt ja wieder ausdrücklich vom Himmel herab. Aber sonst wechselt der Schauplatz der Visionen häufig, ohne daß das irgendwo angegeben wird, und das deutet eben vielleicht bereits daraufhin, daß diese Visionen (wenngleich allerdings auch für sie eine plötzliche Veränderung des Schauplatzes gerade charakteristisch ist) gar nicht erlebt sind. Ja, wenn Johannes 21, 10 auf der Erde an einen andern Ort, nämlich auf einen großen und hohen Berg versetzt worden sein will, so ist das eigentlich zwecklos und deshalb vielleicht unwahrscheinlich; denn wenn auch Ez. 40, 2 auf dem hohen Berge, auf dem der Prophet niedergelassen wird, das neue Jerusalem erscheint, so sieht es Johannes doch von dem seinigen aus nur vom Himmel herabkommen, hätte aber dazu offenbar nicht auf einen Berg zu steigen brauchen. Das wird vielmehr nur angenommen, weil es, wie Norden (P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, [2] 1916, 300) zeigt, in manchen Apokalypsen typisch war, den Seher etwas von oben herab erblicken zu lassen — auch wenn das eigentlich ebensowenig Sinn hatte, wie Aen. VI, 677 f., wo Musäus die elysischen Gefilde, die Aeneas und die Sibylle soeben durchschritten und besichtigt haben, ihnen doch noch einmal von einem hohen Joch aus zeigt. Indes eben deshalb hätte schließlich auch Johannes von einem Berge aus die Herabkunft des himmlischen Jerusalems zu beobachten glauben können, oder wenn das wirklich unwahrscheinlich wäre, so würde doch aus diesem einen Zug noch nichts Entscheidendes für den literarischen Charakter seiner sonstigen Visionen folgen.

So sind deutlicher erst gewisse Widersprüche, wie sie sowohl zwischen dem Proömium des Buches und dem folgenden als auch innerhalb der einzelnen Abschnitte des letzteren selbst bestehen. Die Apokalypse beginnt mit den Worten: Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gab, daß er seinen Knechten zeigte, was in Bälde geschehen muß, und die er durch seinen Engel seinem Knecht Johannes schickte und kundtat; aber von einem solchen Offenbarungsengel ist in der Apokalypse zunächst keine Rede (auch die Engel, die von Kap. 5 ab erscheinen, sind anderer Art), sondern erst, wenn auch nicht 19, 9 ff., wo vielleicht nur der eine Schalenengel 17, 1 gemeint ist, so doch am Ende des Buches, 22, 6. 8. 16. So hat man die drei ersten Verse manchmal als erst später (sei es von dem Verfasser des ganzen, einheitlich gedachten Buchs, sei es von einem andern) hinzugesetzt betrachtet; aber diese Annahme ist nicht nötig. Wenn in den späteren Partien des Buches ein besonderer Offenbarungsengel erscheint, so erklärt sich das wohl aus dem Vorbild anderer Apokalypsen, des Buches Daniel, Henoch, auch des vierten Buches Esra, und so konnte Johannes auch gleich hier zu Anfang und von vornherein einen solchen Engel erwähnen — freilich eben nur unter der Bedingung, daß die Visionen, die er im folgenden bringt, nur fingiert waren, daß es ihm daher auf ihre Form nicht ankam und er sich also mit Bezug auf sie widersprechen konnte. Denn das hat er nun unzweifelhaft gleich in den folgenden Kapiteln

getan, sofern er die apokalyptischen Sendschreiben von Jesus geschrieben sein läßt, aber doch in jedem von ihnen sagt: wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt. Wenn man das namentlich angesichts von II. Kor. 3, 17 miteinander vereinbart findet, so fällt es doch auf, daß das eine Mal von Jesus, das andere Mal von dem Geist die Rede ist; es erklärt sich aber, ohne daß mit Joh. Weiß (zuletzt das Urchristentum 1917, 534 f.) an verschiedene Hände gedacht zu werden brauchte, wieder daraus, daß die Briefform eben nur Form ist, daß weder Jesus noch der Geist die Briefe schreiben, sondern lediglich der Apokalyptiker. Daß 12, 3. 15 der Drache und 13, 1 f. das Tier zehn Hörner, aber nur sieben Köpfe (auf denen die Hörner doch sitzen müßten) und namentlich nur ein Maul haben (vgl. auch 16, 13), will ich nicht erst geltend machen; denn wir sahen ja bereits, daß der Drache und das Tier lediglich Bilder sein dürften; immerhin wird das nachträglich auch noch dadurch bestätigt, daß sich der Apokalyptiker die Erscheinung beider offenbar nicht klar gemacht hat. Auch wenn er 14, 2 eine Stimme wie die von vielen Wassern und starkem Donner und Zitherspielern, die auf ihrer Zither spielen, gehört haben will, so paßt mindestens der dritte Vergleich nicht recht zu den beiden ersten; diese kehren ja auch sonst allein (1, 15) oder verbunden (19, 6) wieder und sind also hier wohl nur auf Grund der Tradition verwendet worden. Weiterhin wundert man sich, 7, 15 plötzlich von dem Tempel Gottes im Himmel zu hören — 11, 19 und in Kap. 14—16 steht es anders — und ebenso umgekehrt 16, 17 und dann wieder 22, 1 neben dem Tempel (im Himmel) und dem neuen Jerusalem von dem Thron Gottes (und des Lammes) zu lesen; denn zu der in Kap. 4 f. geschilderten Umgebung Gottes paßt ein Tempel so wenig wie zu dem Tempel und dem neuen Jerusalem ein Thron, keiner von beiden wird also von Johannes an den angeführten Stellen wirklich im Gesicht geschaut worden sein. Und noch weniger konnte dieser wohl 17, 1. 3 ein Weib an vielen Wassern und zugleich in der Wüste sitzen sehen; wir haben vielmehr in diesem Widerspruch wieder eine Bestätigung dafür, daß das Weib für ihn nur Bild war.

Vor allem aber folgt der literarische Charakter seiner Visionen aus der Unmöglichkeit, daß er manche von ihnen wirklich so gehabt habe. Gleich in Kap. 1 will er nicht nur gesehen haben, daß dem Menschensohnähnlichen ein zweischneidiges scharfes Schwert aus dem Mund herausging und daß er dann doch redete, sondern auch, daß er in der rechten Hand sieben Sterne hielt und dieselbe Hand ihm doch auferlegte. Man könnte zwar wieder sagen, gerade in der Vision wechselten die Bilder rasch, und es damit erklären, daß die Sterne auch später noch (V. 20. 2, 1) in der Rechten des Menschensohnengels sind. (Wenn Bauer Wert darauf legt, daß es 1, 20 nicht mehr, wie in V. 16, in, sondern auf der Rechten heißt, so kehrt jene Präposition doch 2, 1 wieder.) Aber andere, spätere Beispiele zeigen, daß in Wahrheit schon diese Vision (nicht nur jener Zug) nicht geschaut, sondern ausgedacht sein wird. Wie soll Johannes nämlich, wenn

die vier Tiere in Kap. 4 inmitten des Throns und rings um ihn herum standen, also wohl nur mit dem Vorderteil unter ihm hervorsahen (daß der Aequator den Himmel halbiert und ihn zugleich rings umfaßt, kann der Ausdruck trotz Boll nicht besagen), und wenn sie im ruhenden Zustand doch wohl ihre Flügel nicht entfaltet hatten, gleichwohl gesehen haben, daß sie auch hinten und unter den Flügeln Augen hatten, ja wie konnte er, wenn auch nur im Gesicht, einen fliegenden Adler den ruhenden Thron tragen sehen? Daß er das von innen und außen beschriebene Buch — eine von außen beschriebene Rolle ist es sicher auch von innen — erst nachträglich auf der Rechten Gottes und auch den starken Engel, das Lamm inmitten des Thrones und der vier Tiere, die Zithern und Schalen in der Hand der vier Tiere und vierundzwanzig Aeltesten und die zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend Engel erst nachträglich erblickt habe, wie es in Kap. 5 der Fall zu sein scheint, könnte man ja wieder mit dem wechselnden Charakter gerade der Vision zu erklären suchen; aber zwischen den Hinterteilen der vier Tiere hat das Lamm überhaupt keinen Platz oder wäre es wenigstens nicht sichtbar, Johannes hat es da also gewiß nicht wirklich gesehen. Und wo hat er die große Menge, die niemand zählen kann, die vor dem Thron und dem Lamm stand (7, 9), erblickt, wenn doch um den Thron und die vier Tiere und die vierundzwanzig Aeltesten herum außerdem jene zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend Engel standen? Man kann nicht sagen, an sie würde hier nicht mehr gedacht, denn V. 11 ist von ihnen wieder die Rede; wie verhalten sie sich also zu jener unzählbaren Menge? Bildete diese, eben weil man sie nicht zählen kann, weil sie also wohl noch zahlreicher als die zehntausendmal zehntausend Engel ist, den äußersten Kreis, so stand sie eigentlich nicht mehr vor dem Thron und dem Lamm und konnte ihm noch weniger (geschweige denn in seinem Tempel, der hier wieder nicht herpaßt) dienen oder von dem Lamm geweidet und zu den Lebenswasserquellen geführt werden, wie es V. 15 und 17 heißt. Steht sie aber wirklich vor dem Thron und dem Lamm, so sind die vierundzwanzig Aeltesten oder, wenn man diese noch mit dem Thron zusammennimmt, die zehntausendmal zehntausend Engel von diesem getrennt, und das scheint doch auch nicht anzugehen. Kurz, diese Menge ist nicht nur, wie die andern schon erwähnten Größen, erst nachträglich in das Bild von Kap. 4 hineingefügt worden, sondern gleich dem Lamm auch nie mit jenen wirklich zusammengeschaut worden. Und noch weniger war das mit den verschiedenen Teilen des himmlischen Jerusalems (Kap. 21 f.) möglich. Schon daß Johannes wirklich eine würfelförmige Stadt, von der wohl jede Seite zwölftausend Stadien oder 2250 km maß, vom Himmel herabkommen gesehen und sie mit dem Meßrohr ausgemessen habe, kann man bezweifeln; sicher aber erblickte er an ihr nicht gleichzeitig eine Mauer von hundertvierundvierzig Ellen Höhe, denn deren lächerliches Mißverhältnis zu der kolossalen Höhe der Stadt mußte ihm auch im Gesicht zum Bewußtsein kommen. Und wie soll er sich die Straßen und den Fluß der kubischen Stadt vorgestellt haben, an denen irgendwie

das Holz des Lebens wachsen werde? Das alles ist eben überhaupt nicht vorgestellt, sondern nur aus-, aber nicht zusammengedacht. Auch daß Johannes wirklich erst die sieben Donner gehört und dann den Befehl empfangen habe, dasjenige, was sie geredet und dadurch gebracht hätten, nicht aufzuschreiben (10, 3 f.), sowie, daß er im Gesicht ein Buch verschlungen habe (V. 9 f.), ist wohl undenkbar. Ja, man kann mit Bousset (309) sagen: „Jedenfalls fällt der Seher nirgends so aus seiner Rolle, wie in Kap. 10; er zeigt sich hier als reflektierender Schriftsteller, der unter der Fiktion einer Vision sich und seinen Lesern Rechenschaft gibt über den Stoff des Buches."

Allerdings ist es ganz verständlich, wenn Johannes 1, 17 nach der Erscheinung des Menschensohnähnlichen ihm wie tot zu Füßen gefallen sein will, aber wenn man berücksichtigt, wie oft dieser Zug schon bei den Propheten und jüdischen Apokalyptikern vorkommt (Ez. 1, 28, Dan. 8, 17 f., 10, 9, Hen. 14, 14. 24 f.), so wird man vielleicht bereits gegen die Echtheit des Erlebnisses in unsrer Offenbarung etwas mißtrauisch. Und ebenso, wenn sich zu dem weiteren Zug ap. 19, 10, daß der Engel, vor dem Johannes niedergefallen sein will — und das wäre, obwohl dieser Engel nicht viel getan haben soll, an sich wieder denkbar — ihm das untersagt habe, in der insofern wohl nicht von unserer Offenbarung abhängigen Himmelfahrt des Jesaja 7, 21 eine Parallele findet. In ap. 22, 8 will Johannes mit dem gleichen Erfolg vor dem Offenbarungsengel niedergefallen sein, der ihm doch tatsächlich zuletzt nichts geoffenbart hatte, der vielmehr nur V. 6 von dem andern Schalenengel erwähnt worden war, der seinerseits 21, 1 ff. Johannes das himmlische Jerusalem gezeigt und 22, 6 auch die Worte gesprochen haben soll, die 19, 9 dem Offenbarungsengel in den Mund gelegt wurden; so wird man das 22, 8 geschilderte Erlebnis vollends als fingiert betrachten dürfen. Auch wenn 7, 13 f. einer von den Aeltesten Johannes nach den mit weißen Kleidern Bekleideten gefragt und dieser ihm geantwortet haben soll: Herr, du weißt es, worauf jener wirklich die Erklärung gegeben habe, so ist das nicht wahrscheinlich; wir haben es dabei wohl vielmehr nur mit einem wenig gelungenen Versuch zu tun, die angeblichen Visionen durch ein Gespräch zu beleben.

Und nun verstehen wir es auch, wie Johannes an einigen Stellen Größen einführte, die er nicht einmal gesehen zu haben behaupten konnte und wollte, sondern die für ihn lediglich Bilder waren. Genauer war er dabei von der Tradition abhängig: in einer jüdischen Apokalypse war gewiß das Geschick des Messias so, wie wir in Kap. 12 lesen, und ebenso der Untergang des römischen Kaiserreichs so, wie es in Kap. 13 und 17 geschieht, geschildert worden. Ja wir können eine derartige Vorlage für das letztere Kapitel noch nachweisen wenn anders unter dem sechsten Kaiser, der 17, 10 als jetzt herrschend bezeichnet wird, Vespasian zu verstehen ist — und das ist wieder deshalb wahrscheinlich, weil der achte, der offenbar wider Erwarten gekommen ist, Domitian sein wird, weil also wohl auch die zugrundeliegende Tradition (unter Weg-

lassung der Kaiser des Interregnums) von Augustus ab gezählt haben wird. Unter Vespasian konnte aber — und das müßte ja, wenn unter ihm diese Tradition entstand, der Fall gewesen sein — nur ein Jude (wegen der Zerstörung des Tempels in Jerusalem) das Ende erwarten; und er wird wieder nicht unter seinem eigenen, sondern wie die andern jüdischen Apokalyptiker, unter dem Namen eines berühmten Mannes der Vorzeit, genauer der Zeit vor Augustus, geschrieben haben; er konnte also auch dem römischen Kaiserreich unter dem Bilde von Tieren, die erst kommen würden, den Untergang ankündigen, während das für Johannes eigentlich unmöglich hätte sein sollen. Ja er stellte diese Größen, die er rein bildlich verstand, ohne sie als solche zu kennzeichnen, neben andere, die er wirklich gesehen zu haben behaupten konnte; und das ist um so auffälliger, als er doch sonst das Bedürfnis nach Ordnung hatte. Denn das ergibt sich aus der ganzen Anlage seines Buches.

Wenn nämlich Wellhausen (Analyse der Offenbarung Johannis, Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, philolog.-hist. Klasse 1907, 3) sagt: „Die Apokalypse ist kein Drama, sondern eher ein Bilderbuch", so dürfte das richtiger umzudrehen sein. Das Buch Daniel und Henoch, die syrische Baruch-Apokalypse und das vierte Buch Esra stellen einzelne Visionen nebeneinander, die sich zum Teil auf dieselben Dinge beziehen und also auch anders gruppiert werden könnten; in der Offenbarung Johannis dagegen sollen die Ereignisse der Endzeit wirklich in der Reihenfolge, wie sie hier geschildert werden, aufeinander folgen. Das ergibt sich namentlich daraus, daß die eigentlich mit den durch die Zornschalen angekündigten identischen, durch die Siegel und Posaunen angekündigten Plagen so abgeschwächt werden, daß für jene noch etwas zu tun übrig bleibt: deshalb soll der dritte apokalyptische Reiter nur das Getreide, aber nicht das Oel und den Wein schädigen (6, 6), deshalb wird den vierten Reitern nur über den vierten Teil der Erde Macht gegeben (V. 8), deshalb soll der mit Blut gemischte Feuerhagel nur den dritten Teil der Erde und Bäume verbrennen (8, 7), deshalb soll der große, von Feuer brennende Berg nur den dritten Teil des Meeres zu Blut machen, nur den dritten Teil der Geschöpfe des Meeres töten und den dritten Teil der Fahrzeuge vernichten (V. 8 f.), deshalb soll der wie eine Fackel brennende Stern (und als solcher wird auch der Berg zu verstehen sein) nur auf den dritten Teil der Flüsse fallen, nur den dritten Teil der Wasser in Wermut verwandeln und nur so viele Menschen töten (V. 10 f.) und soll durch eine weitere Plage nur der dritte Teil der Sonne, des Mondes und der Gestirne verfinstert werden (V. 12) — daß das, nachdem durch die Oeffnung des sechsten Siegels die Sonne schon schwarz wie ein härener Sack, der Mond wie Blut geworden, die Sterne vom Himmel gefallen und alle Berge und Hügel von ihren Stellen gerückt worden waren (6, 12 ff.), nicht mehr möglich war, daß ebensowenig die Sonne dann noch verfinstert werden (9, 2), die Menschen mit Feuer ver-

sengen (16, 8), und Inseln und Berge noch einmal verschwinden konnten (V. 20), hat der Verfasser allerdings übersehen. Auch daß die Heuschrecken die Menschen nicht töten, sondern nur fünf Monate lang quälen (9, 5) und die vier Engel, die gebunden am Euphrat stehen, losgelassen, nur den dritten Teil der Menschen töten sollen (V. 15. 18), ist eine solche Einschränkung, vor allem aber wird das Gericht, das die Oeffnung des siebenten Siegels, das Blasen der siebenten Posaune und das Ausgießen der siebenten Zornschale ursprünglich bringen sollte, jedesmal umgedeutet. Daß die Oeffnung des siebenten Siegels eigentlich diesen Sinn hatte, folgt nämlich daraus, daß schon vor ihr die Könige der Erde sagen sollen: gekommen ist der große Tag des Zorns Gottes und des Lamms, und wer kann da bestehen? (6, 15 ff.); jetzt bringt es nur ein Schweigen von einer halben Stunde (8, 1), d. h. eine kurze Pause. Deutlicher noch sollte das Blasen der siebenten Posaune ursprünglich das Ende herbeiführen; es heißt ja noch in dem Lobgesang der lauten Stimmen im Himmel und der vierundzwanzig Aeltesten: die Herrschaft über die Welt ist unserm Herrn und seinem Christus zuteil geworden, und er wird von Ewigkeit zu Ewigkeit herrschen; du hast deine Macht ergriffen und die Herrschaft angetreten (11, 15. 17) — aber dann geht es weiter — und das ἦλθεν ist gewiß wie 6, 17 zu verstehen —: der Zorn und die Zeit für die Toten, gerichtet zu werden, einem jeden seinen Lohn zu geben und die zu verderben, die die Erde verdarben, ist erst gekommen; zunächst öffnet sich nur der Tempel Gottes im Himmel, die Bundeslade in ihm wird sichtbar, und es geschehen Blitze, Stimmen, Donner, Erdbeben und großer Hagel (V. 18 f.), d. h. die Erscheinung Gottes *kündigt sich an*. Endlich beim Ausgießen der siebenten Zornschale geht eine laute Stimme von dem Tempel im Himmel aus, die sagt: es ist geschehen (16, 17), aber dann zerfällt die große Stadt (und das ist Rom) doch nur vorläufig in drei Teile und wird der großen Babylon vor Gott *gedacht* (V. 19), das eigentliche Gericht wird noch nicht vollzogen. Auch 14, 7 wird das Gericht nur angekündigt (ἦλθεν ist wieder wie 6, 17 und 11, 18 zu verstehen), dagegen im Vers darauf heißt es: gefallen, gefallen ist die große Babylon (was wohl nicht in Analogie zu 16, 19 verstanden werden kann), und wenn auch dann zunächst nur denen, die das Tier und sein Bild anbeten, Strafe *angekündigt* (sie aber schon als ewig geschildert) wird (V. 9 ff.), so folgt doch in V. 14 ff. das Gericht selbst. Andererseits heißt es nach dem wiederholten: gefallen, gefallen ist die große Babylon 18, 2 nur: zieht, mein Volk, aus ihr heraus, damit ihr nicht von ihren Plagen empfangt; denn Gott *gedachte* ihrer Ungerechtigkeiten; vergeltet ihr und gebt ihr doppelt nach ihren Werken . . . . an einem Tage sollen ihre Plagen kommen usw. (V. 4 ff.).

Johannes hat es also nicht fertig gebracht, aus den ihm überlieferten Bildern ein Drama zu schaffen, ja er hat, obwohl er sonst offenbar alles in sein corpus apocalypticum aufnahm, die durch sieben Donner herbeigeführten Plagen beiseite gelassen (10, 3 f.): sie waren offenbar den drei anderen, von

ihm gebrachten Reihen von sieben Plagen zu ähnlich, als daß sie, wenn auch abgeändert, neben ihnen hätten Platz finden können. *Aber versucht hat er, seinen Stoff auch noch gleichmäßig zu ordnen*, deshalb hat er ebenso, wie nach der Oeffnung des sechsten Siegels in Kap. 7, so nach dem Blasen der sechsten Posaune in 10, 1—11, 13 ein doppeltes oder dreifaches Intermezzo eingeschoben. Daß er sich nämlich an der erstangeführten Stelle in dieser Weise unterbricht, ist in der Sache begründet: er will die Frage beantworten: wer kann an dem großen Tag des Zorns bestehen (6, 17)? Aber an der zweiten kann er nur jene äußere Veranlassung dazu gehabt haben — ebenso wie er in Kap. 17 wohl nur deshalb die zehn Hörner des Tiers und das Weib je zweimal deutet, weil er für die sieben Köpfe des ersteren eine doppelte Erklärung gegeben hatte, die eine auf die sieben Berge, auf denen das Weib (Rom) sitzt (V. 9), die andre auf die sieben Kaiser, die in ihm herrschen sollten (V. 10), und ebenso für den wider Erwarten gekommenen achten Kaiser, die eine auf das Tier selbst, die andre auf einen von den sieben (V. 11). Denn wenn er auch die zehn Hörner auf zehn Kaiser, die nur eine Stunde herrschen und mit dem Lamm Krieg führen würden, deuten konnte (V. 12 ff.), so doch eigentlich nicht auf solche, die Rom hassen und zerstören, sowie ihre Macht dem Tiere geben würden (V. 16 ff.). Diese mit II. Thess. 2, 6 ff., der Bezeichnung Roms als der die Ungesetzlichkeit und den Menschen derselben aufhaltenden Macht übereinstimmende Anschauung paßt ja gar nicht zu der hier zum Ausdruck gebrachten und in V. 16 wiederholten Beurteilung Roms als der Hure, ebenso wie das Tier, auf dem das Weib sitzt, nicht als Nachfolger desselben aufgefaßt werden konnte. Johannes wird also in der Tat diese zweite Deutung der Hörner nur gebracht haben, weil er eine solche bringen *wollte*, und auch lediglich um des Parallelismus willen erst in Vers 15 gesagt haben: die Wasser, an denen die Hure sitzt, sind Völker, Mengen, Nationen und Zungen (die sie also beherrscht) und dann noch einmal in V. 18: das Weib ist die große Stadt, die über die Könige der Erde die Herrschaft hat. Aber wenngleich er so hier nur künstlich Ordnung geschafft hat, so hat er doch endlich insofern *ein wirkliches Kunstwerk geschaffen*, als dasjenige, worauf es ihm vor allem ankam, der Untergang Roms, auch den Höhepunkt des ganzen Buches bildet und entsprechend ausführlich geschildert wird.

Wie erklärt es sich also, daß Johannes trotz dieser künstlerischen Gestaltungskraft jene rein bildlichen Schilderungen, ohne sie von den anders gemeinten zu unterscheiden, gebracht hat? Man wird nur annehmen können, daß sie ihm und vielleicht auch seinen Lesern so vertraut waren, daß er erwarten konnte, sie würden auch von den letzteren sofort und ohne weiteres richtig verstanden werden. Ja sie müssen eine so feste Form gehabt haben, daß der Apokalyptiker auch diese mit übernahm, obwohl er selbst sich bei vielen, ja im Falle von Kap. 12 bei den meisten Zügen des Bildes nichts denken konnte. Kurz, wir sehen auch hier wieder, in welch weitgehendem Maße er von der Tradition abhängig war.

Im übrigen werden solche Untersuchungen über die Offenbarung Johannis, wie die vorstehenden, ja in der Regel nicht in dieser Ausführlichkeit angestellt. Wir fragen jetzt mehr nach der Herkunft und dem ursprünglichen Sinn dieser Erwartungen, aber zunächst kommt es doch auf dasjenige an, was der Verfasser selbst und seine Leser sich bei seinem Buch gedacht haben. Und dazu gehört auch, ja in erster Linie ein Verständnis für die literarischen Formen, deren er sich bedient hat.

Tragende und stählende Kräfte des Neuen Testaments.

Von D. **Adolf Deißmann.**

Vorbemerkung. Ursprünglich hatte ich vor, eine bibelphilologische Studie („Paulus und Strabo") beizusteuern. Ich gebe statt ihrer die vorliegende Arbeit, weil sie sich mir besser in das Ganze der Festschrift einzugliedern scheint. Zugrunde liegt eine Vorlesung vor den deutschen Feldgeistlichen in Warschau und Wilna Herbst 1916 und in Brüssel Frühjahr 1917, die Herbst 1918 in Upsala und Lund wiederholt wurde. A. D.

Das Neue Testament ist uns von den Jahrhunderten in die Hand gegeben als ein Buch; nach einer langen Geschichte, die vom Papyrus und Pergament zum Papier führte, ist es in die Werkstatt der Buchdrucker eingezogen und passiert heute alljährlich in Tausenden und Abertausenden von Exemplaren die Schnellpressen der zivilisierten Welt, unter allen Büchern der Menschheit durch seine Verbreitung und seine Autorität immer noch das Buch der Bücher.

Um dieses Buches willen rechnen einige Religionsforscher das Christentum zu den Buchreligionen, und sie haben allenfalls Recht, wenn sie gewisse Provinzen des heutigen Christentums oder Teilstrecken des Christentums früherer Perioden im Auge haben. Sie haben Unrecht, wenn sie das im Neuen Testament selbst sich widerspiegelnde Christentum des klassisch-schöpferischen Zeitalters seiner Entstehung meinen. Auf ihre großen historischen Linien hin betrachtet, ist weder die auf das Evangelium Jesu Christi noch die auf den Christuskult der Apostel konzentrierte seelische Bewegung Buchreligion gewesen.

Entstanden in einem Zeitalter hochentwickelter literarischer Kultur und in dem Lande eines heiligen Buches, ist die evangelische und apostolische Religion, wie sie sich in Jesus und Paulus verkörpert, unliterarisch und buchlos.

Bei Jesus selbst ist das wohl unbestritten, weil selbstverständlich. Gewiß, Jesus steht mit beiden Füßen auf dem Boden des heiligen Buches seiner Väter; aber gerade hierin, in dem Besitz des Alten Testaments, liegt doch nicht das historisch Charakteristische seiner Erscheinung: der Besitz des Alten Testaments weist rückwärts, verbindet ihn mit der heiligen Vorzeit und mit dem Judentum seiner Tage, löst ihn aber nicht als denjenigen aus dem Verband seiner Umgebung, als der er in der Geschichte der Menschheit den Wendepunkt bedeutet. Ohne jeden bewußten Zusammenhang mit der antiken

literarischen Hochkultur und im bewußten Gegensatz zur theologischen Buchstäbelei der geistigen Führer seines Volkes, steht Jesus ganz auf der Eigenkraft seiner Sendung, den ungeheueren Anstieg vom prophetischen zum messianischen Ichbewußtsein in der Passion seines Lebens erkämpfend. Die Idee, daß er selbst oder durch Beauftragte den Versuch gemacht haben könnte, das was man seine „Lehre" nennt, literarisch zu formen und theologisch zu begründen, ist, an den Linien seines Wesens gemessen, so grotesk, daß sie sofort verschwindet, wenn man sie nur zu äußern wagt. Und die ihn umgebende Gemeinde ist durch ihn ganz erfüllt von den läuternden Kräften einer Zukunftsgewißheit, die über dem seinem Ende rasch zueilenden bösen gegenwärtigen Aeon bereits den Wundermorgenglanz des Gottesreiches aufleuchten sieht. In der Hauptsache aus den Stillen im Lande und den geistlich Armen gesammelt, bedarf sie keiner gedanklichen Stilisierung oder literarischen Systematisierung ihrer Gewißheiten; ein in den Herzen lebendiger Schatz von Meisterworten und die ihr täglich und stündlich nahen Geisteskräfte des Verklärten halten sie nach dem Abschiede Jesu zusammen und stärken ihre feste Zuversicht auf seine baldige Ankunft als Messias.

Auch Paulus bleibt noch im vollen Bereich dieser ältesten sich selbst tragenden Energien. Trotzdem sein durch die Welt der Mittelmeerküsten gewanderter reicher Geist mancherlei aus der Hochkultur der Zeitalter eingeatmet hat und trotzdem er geübt ist in den Methoden der jüdischen theologischen Schule, steht seine in den Gluten eines gewaltigen pneumatischen Ur-Erlebnisses entstandene und durch die stetige Kräftigkeit seiner mystischen Gemeinschaft mit der oberen Welt täglich genährte Christusfrömmigkeit in einem bewußten Gegensatz zur antiken Bildung und zur jüdischen Theologie. Die wuchtigen beiden ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes zeigen es mit voller Deutlichkeit. Selbst hohnvoll abgelehnt von diesen beiden Großmächten seiner geistigen Umgebung, gießt er, statt wie die Alexandriner Philo und Clemens in Antithese und Synthese die literarisch-öffentliche Auseinandersetzung zu versuchen, die Schalen seiner Ironie über sie aus, und ohne nach der attizistischen Stilisierung der damaligen Literatursprache zu streben, spricht er in seinen unliterarischen Briefen die unliterarische, oft stark vulgäre Großstädtersprache der frühen Kaiserzeit. Mit literarischer Absicht hat der große Praktiker keine einzige Zeile geschrieben; alle seine Briefe, auch der Römerbrief, haben ihre bestimmten praktischen Veranlassungen und praktisch-seelsorgerlichen Abzweckungen aus den Notwendigkeiten der jeweiligen Missionslage erhalten, richten sich niemals an die Oeffentlichkeit, nicht einmal an die christliche Oeffentlichkeit, sondern jeweils nur an den Adressaten oder an den kleinen Adressatenkreis, für den allein sie als Ersatz des mündlichen Austausches bestimmt sind. Und man sollte nicht vergessen, daß sie, obwohl auf Papyrus fixiert, doch gesprochene Texte sind: Paulus hat sie diktiert, und die treue Niederschrift seiner Helfer hat die Eigentümlichkeiten der gesprochenen Sprache mit all ihren lebensvollen Unausgeglichen-

heiten oft aufs treuste festgehalten. Wer sich bemüht, die Paulusbriefe heute wieder zu sprechen, zu sprechen so wie ein Südländer und Orientale spricht, mit lebhaftem Mienenspiel und natürlicher Gestikulation, der tut an vielen Stellen die beste Vorarbeit für die Exegese.

An diesen sprachlichen Unausgeglichenheiten der Paulusbriefe (wie an vielen sprachlichen Vulgarismen des Neuen Testaments überhaupt) haben einige hundert Jahre später die in einen engen Bund mit dem stilisierten antiken Geschmack eingetretenen christlichen Theologen Anstoß genommen, und so sehen wir in zahlreichen Handschriften der Paulusbriefe die Versuche, den Paulus sprachlich zu glätten und zu polieren.

Diese sprachliche Aufmachung ist ein besonderes Kapitel einer Märtyrergeschichte, die eine Prunkgeschichte hatte sein sollen: die Prunkgeschichte des Doctor gentium. Sie hat aber aus dem Propheten einen Professor gemacht und schuf aus den künstlich in die Sphäre antiker literarischer Hochkultur hinaufgezerrten Paulusbriefen jenes stilisierte Paulusbild, das nachmals, von der hohen Kunst der Renaissance mit dem pathetischen Faltenwurf ihrer Areopagpaulusse bis zu dem nicht minder sorgfältig gestellten Atelier-Paulinismus unserer großen neutestamentlichen Lehrer, eine geistige Großmacht geworden ist, marmorn kalt, unassimilierbar, aber von den Kathedern rechts und links immerdar hochgepriesen, ungeprüft übernommen von Unzähligen, selbst von leuchtenden Geistern, wie Nietzsche und Lagarde, und dem billigen Spott ihres Nichtverstehens schutzlos preisgegeben.

Es ist nicht schwer zu sagen, welches der Ausgangspunkt dieser ganzen wichtigen Veränderungsgeschichte gewesen ist: die wohl schon vor Ende des ersten Jahrhunderts vollendete Sammlung und Publikation der Paulusbriefe, die ihrerseits die Vorstufe ist zur Kanonisierung, zur Aufnahme der Briefe in das sich bildende heilige Buch des Neuen Testaments. Tief davon überzeugt, wie folgenschwer und zum Teil wie tragisch folgenschwer diese Schicksale der Paulusbriefe zum Paulusbuche und zum heiligen Paulusbuche hin gewesen sind, stehe ich andererseits doch nicht an zu sagen: wir verdanken lediglich diesen Schicksalen die Rettung und Ueberlieferung der Paulusbriefe bis auf den heutigen Tag. Und die seelische Eigenart der auf buchmäßigem Wege geretteten Briefe ist doch auch innerhalb des Buches so lebendig und triebkräftig geblieben, daß neben dem doktrinär mißdeuteten Paulus doch zu allen Zeiten für Viele der wirkliche Paulus, der fromme nicht in Formeln zu bannende Paulus gestanden hat. Es sind einerseits die Größten unserer Religion, denen der wirkliche Paulus sein wirkliches Wesen geoffenbart hat, und es sind andererseits die Schlichten, die einfachen Bibelleser, die treuen Praktiker der Predigt und Mission, die rein intuitiv das Vorbuchmäßige seines religiösen Ethos erfaßt haben. In der homiletischen und asketischen Literatur steckt oft mehr gutes, wildgewachsenes Paulusverständnis, als in der Paulinismusliteratur unserer kritischen und apologetischen Schulen. Das Paulus-zeugnis von dem Erweise des Geistes und der Kraft ist in alledem großartig

in Erfüllung gegangen, und eine der frömmsten Formeln der dogmatischen Kunstsprache, das Wort von dem testimonium spiritus sancti internum, ist zu seinem Rechte gekommen.

Als einen Träger von Geist und Kraft, will heißen von Gottes Geist und Gottes Kraft fühlt sich der wirkliche Paulus; er könnte sich einen θεοφόρος nennen. Die von der Buchmäßigkeit der Ueberlieferung des Paulus beeinflußte doktrinäre Paulusforschung dagegen sieht in ihm den θεολόγος, nicht einen θεολόγος im antiken Sinne, denn der antike θεολόγος nähert sich dem prophetischen Menschen, der sich als θεοφόρος fühlt, sondern einem Theologen mehr in unsrem Sinn, der im Ringen um ein verstandesmäßig haltbares System der religiösen Gewißheit aufs stärkste mit der wissenschaftlichen Reflexion arbeitet und die Gedankenmassen seiner gelehrten Grübelei literarisch zu formen bestrebt ist.

Ich habe niemals bestritten, daß Paulus auch Momente der theologischen Reflexion zeigt; er ist eben keine einfache, sondern eine komplizierte Persönlichkeit. Aber die Fragen historischer Charakteristik sind letztlich Akzentfragen, und wenn man die Paulusfrage so stellt, als Akzentfrage, so wird man den historischen Akzent auf den θεοφόρος, nicht auf den θεολόγος zu setzen haben und ganz besonders auf den χριστοφόρος, nicht auf den χριστολόγος. Paulus gehört zu den polaren Persönlichkeiten, in denen das Naive und das Reflektierte eigenartig gemischt sind. Augustin und Luther gehören in dieselbe Reihe: aber bei Paulus überwiegt das Naive weit mehr als bei seinen großen Nachfahren, und in seinen Briefen sind die eigentlich reichen Zeilen immer die, in denen er nicht christologisiert und pneumatologisiert, sondern aus denen der Herr selbst spricht, der Herr, der der Geist ist — kurz gesagt, in denen Paulus nicht lehrt, sondern Kraft spendet.

Kraft spendet. Das Wort „Kraft" und das Wort „Kräfte", als Mottowort für das Wesen der Paulusfrömmigkeit gebraucht, ist keine moderne Eintragung, sondern aus Paulus selbst entlehnt. In vielen seiner größten Zeilen, in denen der unter der Asche der Paulinismus-Betrachtung scheinbar erloschene Vulkan tatsächlich in glühendem Drange weiterarbeitet, gebraucht Paulus selbst das Wort „Kraft" oder „Energie" in verschiedener Variation des griechischen Ausdrucks, und es gehört zu dem klarsten in seinem persönlichen Zeugnis, daß er seinen Christenstand als den Besitz einer neuen Kraft aufgefaßt hat, einer Gotteskraft mit gewaltig umgestaltenden und erlösenden Wirkungen. Und ohne den Versuch zu machen, durch theologische Reflexion ein System der Dynamik der religiösen Kräfte zu erdenken, l e b t er mit dem ganzen prachtvollen Realismus des Mystikers von der Kraft, die ihn erfüllt: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir!" „Ich vermag alles in dem, der mich mit Kraft erfüllt!" Das ist der echte Paulus.

Und nun sind die religiösen Wirkungen dieses echten Paulus auf seine Umgebung in der Hauptsache durch Kontakt vermittelt. Ohne daß der seelische Vorgang dieser Wirkungen des Seelsorgers auf die Seinen im einzelnen

völlig zergliedert werden kann, wird man sagen dürfen: Paulus wirkte nicht durch Ueberredung langsam und allmählich auf den Intellekt, sondern durch die Wucht der ihn erfüllenden Kräfte rasch und sieghaft auf die Gesinnung und den Willen. In einer reichen Skala der Verschiedenheit des seelischen Einzelerlebnisses haben die antiken Menschen seiner Mittelmeergroßstädte diese Uebertragung der Kraft an sich erfahren. Viele unter ihnen gewiß unter den Schauern leiserer oder stärkerer ekstatischer oder naturhaft mystischer Erregung. Paulus selbst hat in solchen Fällen ein gewisses Mißtrauen gehabt und jeder Treiberei zu steuern gesucht. Andere haben die Kraft von oben als stilles feierliches Ethos empfangen, in dem Erlebnis der inneren Neugestaltung auf Christus hin, der sich ihnen als die Kraft selbst genaht hatte. Paulus seinerseits würde dieses Erleben als den vollkommeneren Weg bezeichnet haben.

Solche in der apostolischen Zeit oftmals erlebte Kraftübertragung, die jedesmal da, wo sie eintrat, ein neues Blatt der seelischen Schöpfungsgeschichte füllte, hat sich in der Folgezeit immer da wiederholt, wo der in das Buch gebannte Paulus von den Menschen in der inspirierenden Wucht seiner buchlosen Geistlichkeit als θεοφόρος und χριστοφόρος geschaut worden ist; da arbeiteten nicht interessante, tiefgründige Ideen von Intellekt zu Intellekt, sondern da wurde latent gewordene Kraft lebendig und strömte, ohne die Drähte der künstlichen Uebertragung in freien Wirkungswellen von Mensch zu Mensch. Wir werden erwarten dürfen: je mehr die theologische Forschung der Gegenwart den Akzent auf den Paulus der Kräfte statt auf den Paulus der Kraftrezepte legen wird, um so mehr wird auch die Paulospredigt, die eine Vergegenwärtigung der Pauluskraft sein muß, zur Kraftübertragung werden.

Nicht so stark, wie bei Paulus, aber immerhin doch auch recht beträchtlich, ist die Bindung gewesen, die die Worte des Meisters selbst erfahren haben, seitdem sie, aus dem Stadium der viva vox und der in den Gemütern der Hörer in lebendiger Vibration gebliebenen mündlichen Ueberlieferung herausgetreten, in Bücher aufgezeichnet, im Buche des Neuen Testaments gesammelt und kanonisiert und dann auch mehr und mehr in die Sphäre der theologischen und literarischen Kultur gerückt worden waren. Haben sie auch, eben durch ihre selbst bei aller wissenschaftlichen Mißhandlung unzerstörbare innere Kraft immer wieder sich bei den Großen und bei den Schlichten durchgesetzt, von vielen Mittelmäßigen sind sie herabgewürdigt worden zu guten Lehren von Gott und göttlichen Dingen oder zu klugen Ratschlägen für schwierige Lagen des täglichen Lebens. Und in diese doktrinäre Sphäre hineingerückt, mußten sie dann sich auf ihre Abhängigkeit vom Judentum prüfen lassen, um entweder an Originalität einzubüßen oder nach langwierigen exegetischen Künsten eine Scheinoriginalität gewaltsam aufrechtzuerhalten.

Natürlich enthalten die Worte Jesu Lehren und consilia evangelica; aber die historische Linie ihrer seelischen Eigenart und damit die Eigenart Jesu selbst ist nicht erreicht, wenn wir sagen: Jesus lehrt den Monotheismus,

den ethischen Monotheismus der alten Propheten — er hat die und die Theorien vertreten von der Sünde und vom Gottesreich. Die historische Originalität Jesu liegt nicht in der lehrhaften Nüanzierung seiner Einzelüberzeugungen, sondern in dem Maße der religiösen Kraft, die er in seinen Gottesbekenntnissen einzusetzen hatte. Auch da, wo er, rein auf die Lehre angesehen, sich gar nicht über das Alte Testament oder das zeitgenössische Judentum erhebt, steht er über beiden, weil die Energie seiner Gottesgewißheit und Gottesreichsgewißheit die größere ist. Das ganze Vaterunser kann, auf seinen lehrhaften Inhalt betrachtet, aus der jüdischen Frömmigkeit abgeleitet werden, und doch ist es, obwohl mit alten heiligen Formeln aus dem Vaterhause reichlichst ausgestattet, das eigenste Eigentum Jesu, weil er, seinerseits mit der ihm vorbehaltenen Kraft des Schauens und Hoffens völlig, wirklich und innig auf den lebendigen Gott konzentriert, das Vorhandene und Alltägliche ins Außergewöhnliche und Umwälzende steigert, ein θεοφόρος im eminenten Sinne. Nicht in doktrinärer Hinsicht also ist Jesus originell, sondern aus dynamischen Gründen. „Er predigte ἐν ἐξουσίᾳ und nicht wie die Schriftgelehrten" — dieses uralte Volksurteil seiner Umgebung deutet mit der sicheren Intuition der Einfalt durchaus dieselben Linien an, die auch der historischen Betrachtung sich mehr und mehr zu erschließen beginnen.

Gewirkt hat nun auf die Menschen, namentlich der dogmatischen und sentimentalen Generationen, oft nur der ihnen allein bekannt gewordene stilisierte Jesus, d. h. in diesem Fall ein entkräfteter Jesus, der aus dem Energiezentrum der mit ihm dynamisch Verbundenen ein sanfter Lehrer der allein wahren Religion geworden ist. Auch hier ist ein Zug seiner Gesamterscheinung richtig erkannt, wie bei Paulus, wenn man bei ihm die theologische Falte seines Antlitzes bemerkt: Jesus ist der Liebreiche und Barmherzige; aber diesem einen Zug den Akzent zu geben, wie die Künstler auf tausend Bildern und die Erbauungsschriftsteller in zehntausend Büchern es getan haben, ist doch eine Verkennung seines Wesens, das auch in der Barmherzigkeit zuallererst getragen ist von einer einzigartigen Kraft. Das Kind in der Krippe und der starke Gewappnete sind Einer. Sein Wesen erschöpft sich nicht in der sanften, göttlich-liebreichen Milde, die Wunden verbindet, Dürstende labt, Sterbende tröstet — sein Wesen ist auch die Kraft, auch die Forderung und der Kampf. Nicht nur das stille Lamm Gottes ist er, sondern auch der Löwe aus Juda, der opferfrohe Blutzeuge, der Todesüberwinder. Friedefürst und Gottheld zugleich ist schon der von den Propheten Erwartete, und die ältesten Weihnachtslieder der Christenheit lassen diesen Ton nachklingen, wenn sie den Erschienenen preisen. Ja den ganzen Urkunden des Neuen Testaments ist diese Doppelheit seines Wesens aufgeprägt, eine Doppelheit, die ihn selbst nicht zerrissen, sondern gestählt hat, ein schöpferisches Hin- und Herwogen der Energien im Wechselstrom der Liebe und des Heldentums.

Die Stilisierung Jesu und seines Evangeliums ins Sanftmütige hinein ist auch die Ursache des Spottes der Gegner; Nietzsches Antichrist krankt an

diesem ungeheuren Unverstand, und die während des Krieges da und dort gehörte Rede, für die ungeheuren seelischen Anforderungen dieser Heimsuchung genüge das feine und zarte Neue Testament nicht, man müsse auf die robuste Derbheit des Alten Testaments zurückgreifen, fließt aus dem gleichen Mißverständnis.

Das Neue Testament ist ein feines und zartes Buch; aber es ist zugleich das Buch der Kraft. Denn es ist in allen seinen wesentlichen Bestandteilen der Niederschlag seelischer Urkräfte religiöser Heroen. Von den Worten Jesu und den Briefen des Apostels Paulus gilt das im eminenten Sinne, da weder Jesus noch Paulus mit literarischer Publizität und weltgeschichtlichem Eindruck gerechnet haben und ihnen daher die Pose des Literaten, der vor der Oeffentlichkeit und Nachwelt eine besondere Haltung einnimmt, völlig fehlt.

Aber auch Johannes, obwohl er Schriftsteller ist, zeigt noch die urtümlich-lapidare Wucht der klassischen Zeit. Wer auch nur die drei kleinen Johannestexte verstanden hat, sieht eine der Säulen des apostolischen Christentums emporragen. Nicht jenen tränenfeuchten Silbergreis Eduard von Hartmanns, der mit himmelblauen verklärten Kinderaugen das Evangelium der Liebe kündet, wobei ihm fortwährend die Zähren der Rührung über die gefurchten Wangen in den langen Bart hinabrollen, sondern ein Gottesstreiter, unter dessen grauem Haupthaar ein Augenpaar leuchtet, ebenso inbrünstig in den Gluten der Gottesminne wie fehdegewaltig im Funkeln und Blitzen des prophetischen Zelos. Und dieser Kraftmensch ist ein Klassiker der Intoleranz. Er bleibt als der tiefste Interpret und Praktiker der paulinischen Christusmystik auch in seiner literarischen Produktion sprachlich und sachlich noch ganz innerhalb der Sphäre antikchristlicher Volks- und Gemeindefrömmigkeit, und ohne rhetorischen Ehrgeiz und stilistische Künstelei errichtet er, rein aus der Genialität seines Schauens und Schaffens, jenen zyklopischen Bau des vierten Evangeliums, der in der theologischen Forschung leider nur zu oft mit Kalk übertüncht und mit dem Netzwerk künstlicher Quaderlinien verunstaltet worden ist.

Ich vertrete mit voller Schärfe den Satz, daß nur diese Gesamtauffassung der Persönlichkeit des Johannes dem Johannes-Evangelium gerecht wird und daß dieses Menschheitsbuch heillosen Mißverständnissen ausgesetzt ist, wenn man auch bei ihm die Hinaufzerrung in die Schicht der literarischen Hochkultur versucht, so etwa, daß man es als religionsphilosophisches Werk anspricht. Dann kommen sofort auch die Konsequenzen: die Forderung der Einheitlichkeit des Ganzen, der logischen Abfolge der Perikopen in strengem Gedankenfortschritt und festem chronologisch-topographischen Zusammenhang, und der Rest sind die, wie ich glaube, sämtlich mißlungenen Scheidungshypothesen, die nur Zank in den Studierstuben, aber keinen Fortschritt der Erkenntnis im Gefolge haben. Läßt man das Johannesevangelium da, wo es hingehört, innerhalb der schlicht inbrünstigen Kultgemeinde der nachpaulinischen Zeit und innerhalb der antiken Frömmigkeit überhaupt

und betrachtet man es als ein ohne Rücksicht auf literarische Abrundung und logische Geschlossenheit geschaffenes Perikopenbuch, als das Buch des Bekenntnisses für den Gottesdienst der durch gewaltige Gegner gefährdeten Christusgemeinde, so erscheint auch sein Verfasser — er sei, wer er sei — vor allem als der große χριστοφόρος und das Maß seiner urtümlichen Kraft ist gleich groß in Bekenntnis, Abwehr und Angriff, in zartester Mystik und zähestem Ethos.

Ein geistvoller Kunsthistoriker hat aus dem Feld Briefe über antike Kunst geschrieben. Darin steht ein Vergleich zwischen Sophokles und Aeschylus: „Sophokles sitzt vor seinen Figuren, Aeschylus ist von seinen Figuren besessen." Ich weiß nicht, ob der Vergleich völlig stimmt; aber den Unterschied, auf den es mir ankommt, hat André Jolles da auf eine kurze Formel gebracht; es ist derselbe Unterschied, der in unserem Kontrast θεολόγος und θεοφόρος sich andeutete: hier die grübelnde Reflexion, dort der freie Besitz; hier das Erfassenwollen, dort das Erfaßtsein; hier der Brunnengräber, dort die Quelle. Die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Texte des Neuen Testaments, alles, was sich um Jesus, Paulus und Johannes indirekt und direkt gruppiert, gehört zu den θεοφόρος-Reliquien, und um ihretwillen ist das Neue Testament, in charaktervoller Widerspiegelung verschiedener persönlicher Höhenlagen der Kraft, das Buch der Kräfte.

Die θεολόγος-Texte, zu denen ich hauptsächlich die Hebräerepistel rechne, sind deswegen keine Dokumente der Schwachheit; aber sie sind gehaltener, leblöser, weil reflektierter, und die auch hier noch deutlich nachwirkenden Kräfte der Gotteserfülltheit aus der Urzeit sind mit Fragestellungen der Gottesgelehrtheit des beginnenden Epigonenzeitalters so eng verbunden, daß sie uns nicht immer jenes Wundervolle erleben lassen, das religiöse Kräfte immer wirken, wo sie sich ungehemmt auswirken können: ich meine die mit heiliger Selbstverständlichkeit eintretende sofortige Kontaktwirkung; womit ich natürlich nicht eine mit der mechanischen Gesetzmäßigkeit physischer Tatsachen einschnappende Wirkung meine. Nicht jeder Beliebige, aber viele durch ihr Leben Vorbereitete erfahren, wenn ihnen die Kräfte des Neuen Testaments in ihrer urtümlichen Reinheit und Wucht übermittelt werden, daß ein Innerstes, bis dahin Verschlossenes sich diesen Kräften voll erschließen möchte.

Die Frage nun, ob das Neue Testament für die seelischen Anforderungen unseres harten Zeitalters ausreiche, beantworte ich mit einem unbedingten Ja. Aus der Fülle göttlicher Energie, die dem Neuen Testament anvertraut ist, scheinen mir auch für uns die Kräfte vorhanden zu sein, deren wir bedürfen, einmal, um die als unerhörte Heimsuchung auf uns lastende Gegenwart zu tragen und sodann, um die als unerhörte Aufgabe vor uns liegende Zukunft zu gestalten, also Kräfte der Passivität und Kräfte der Aktivität, Kräfte zum Tragen und Kräfte der Stählung.

Wenn ich hier auf einzelne dieser Kräfte hinweise, so tue ich es nicht in der Meinung, als sei etwa verschiedenartiges am Werk, wenn wir Kraft zum

Tragen und Kraft zum Gestalten empfangen. Es handelt sich bei den „Kräften" immer nur um verschiedene Ausstrahlungen der einen Kraftgewißheit von der Nähe Gottes, die als Realität der Realitäten durch Christus und seine Apostel nicht gelehrt, sondern geschenkt und übermittelt worden ist und in jedem letzten Fragment ihrer im Neuen Testament erhaltenen Reliquien trotz ihrer Bindung an den Buchstaben des Buches lebendig und wirkungsfähig geblieben ist bis auf den heutigen Tag.

Ich stelle die Kräfte der Passivität und die der Aktivität auch nicht so nebeneinander, als seien die passiven Kräfte die minderwertigen und als seien die aktiven Kräfte die eigentlich heroischen und zur welthistorischen Wucht der Auswirkung bestimmten. Vielmehr sind mir gerade die passiven Kräfte des Evangeliums oft die eigentlich heroischen, und wie stilles Heldentum dem lauten Tatenruhm überlegen ist, so zeugen die passiven Kräfte, wo sie als Leistungen in die Erscheinung treten, oft von leistungsfähigeren seelischen Organen.

Nicht unter den Wettern des Krieges sind die im N. T. geretteten klassischen Offenbarungen Jesu und der Seinen geformt worden, aber ihre seelische Atmosphäre ist, ebenso wie die, die wir heute zu atmen haben, eine unerhört schwüle. Daß die Menschen hineingestellt seien in die letzte Zeit eines seinem raschen und furchtbaren Untergang entgegentaumelnden Aeon, daß entsetzliche Heimsuchungen bevorstehen, daß schon jetzt das kleine Häuflein der zur Umkehr Erweckten umtost sei vom Haß der Welt, daß gerade für diese Auserwählten Verfolgung und Martyrium sicher kommen werde, diese Gewißheiten stehen hinter den Worten Jesu und seiner Apostel. Also ein Weltbild, das mit seinen düsteren Schatten und schrillen Dissonanzen die Menschenseele in die Tiefen der Verzweiflung hinabstoßen müßte, wenn nicht eben die Kraft aus der Höhe sich ihr als tragende Kraft darböte.

Als Kraft des heiligen Verzichtens vibriert sie durch das ganze Neue Testament, von dem armen Jesus zum armen Paulus. Geweiht durch eine entschlossene Stellung jenseits des Sichtbaren, steigert sich das heilige Verzichten zur Selbverleugnung und erlebt seinen Höhepunkt als sozialer Enthusiasmus in der Selbsthingabe für die anderen. Die Opferbereitschaft ist nur eine andere Ausdrucksform für diese Kraft des heiligen Verzichtes, und gerade hier zeigt es sich deutlich, daß es sich bei den letzten und größten Geheimnissen des Neuen Testaments nicht um andemonstrierbare „Wahrheiten" handelt, sondern um seelische Kräfte, die sich im düsteren Raum der Wirklichkeit frei auswirken. Nicht, daß die Selbsthingabe für die Brüder beschrieben wird, nicht daß sie gefordert wird, nicht daß sie gepriesen wird, ist im Neuen Testament das Bemerkenswerte, sondern daß da aus der Masse der Stumpfen und Satten Persönlichkeiten emporragen, die sich selbst geopfert haben, die den heiligen Verzicht geleistet haben. Beschreibung, Forderung, Lobpreis der Selbsthingabe entfesseln Kritik, Beifall, Loblieder und Carnegiestiftungen; die Tatsache und das Beispiel der Selbsthingabe aber wirken wie Kraftübertragung von Mensch zu Mensch. Der Krieg mit seinen zahl-

loſen neuen Beiſpielen der Selbſthingabe kann darum, und wenn wir tauſendmal ſeines furchtbaren Rätſels nicht Herr werden, an dieſem Punkte neue ſeeliſche Energie aufſtauen, die der Kraft des Neuen Teſtaments weſensverwandt iſt, zumal doch unter denen, die ſich mit vollem Bewußtſein freiwillig geopfert haben, nicht wenige ſind, die das dazu notwendige Teil an übermenſchlicher Kraft aus der Berührung mit der Kraft Chriſti erhalten haben.

Als Kraft des heiligen Duldens wirkt ſich die Erfahrung der Nähe Gottes ebenſo deutlich innerhalb der evangeliſchen und apoſtoliſchen Frömmigkeit aus. Die Kraft des heiligen Duldens iſt gegenüber dem ſtets unter einer Art von Hochſpannung von Fall zu Fall ſich einſtellenden heiligen Verzichten mehr die ſtetig wirkende Fähigkeit der Ueberwindung des immerdar vorhandenen Leides. Dabei iſt die Stellung zum Leide bei Jeſus nicht minder als bei Paulus ebenſo bemerkenswert eigenartig, wie ſie ſelten in ihrer Eigenart, ſoweit ich ſehe, wirklich völlig bemerkt und gewürdigt worden iſt.

Die in den Dokumenten der Religion der Menſchheit unendlich reichhaltige Zahl von Verſuchen, des Leidens Herr zu werden, ſind in der Regel, mögen ſie im einzelnen lauten wie ſie wollen, von dem Beſtreben diktiert, ſich mit dem Leiden als einer unnormalen Erſcheinung irgendwie abzufinden. In den meiſten Antworten auf das Problem des Leidens kann man einen leiſeren oder deutlicheren Unterton ſolcher Reſignation mit heraushören. Bei Jeſus und Paulus hören wir den Unterton der Freude, wenn ſie vom Leiden ſprechen. Für Jeſus und Paulus iſt das Leiden nicht eine ärgerliche Störung des natürlichen Seelenfriedens, ſondern ein gottgewollter normaler Zuſtand; für die Nachfolge Chriſti gilt darum das Leiden als Vorbedingung. Das von dem Meiſter ſelbſt ſtammende, in ſeiner volkstümlich ſchlichten Anſchaulichkeit unübertreffbare Loſungswort „Nachfolge“ iſt, wenn man auf die Sache ſieht, auch für Paulus maßgebend; aber charakteriſtiſch pauliniſch iſt doch dies daß die Leidensnachfolge Chriſti ſich bei dem Apoſtel myſtiſch verfeinert und erwärmt zur Leidensgemeinſchaft mit Chriſtus. Der Unterſchied zwiſchen Leidensnachfolge und Leidensgemeinſchaft iſt ein Unterſchied der Diſtanz und des Grades. Dort ſehen wir den Meiſter voranſchreiten; niedergebeugt durch die Laſt des Kreuzes, wankt er hin nach Golgatha, und in ſeinen Fußſtapfen der Jünger mit ſeinem eigenen Marterholz auf dem Rücken, dem gleichen Ziel entgegen. Hier hängt der Meiſter bereits am Kreuz, und mit ihm zuſammen iſt der Jünger gekreuzigt, der als Glied am pneumatiſchen Leibe Chriſti alles myſtiſch miterlebt, was der Meiſter erlebt: Leiden, Kreuzigung, Begräbnis, Auferſtehung, Herrlichkeit. Dieſe Paſſionsmyſtik des Paulus iſt einer der Höhepunkte apoſtoliſcher Kraftauswirkung: ihre Grundgewißheit, daß das Leiden ein normales Teil des Chriſtenſtandes ſei, bleibt eine Kraftquelle erſten Ranges.

Ebenſo deutlich, wie im Defenſiven und im Paſſiven, im Tragen einer furchtbaren Gegenwart durch heiliges Verzichten und heiliges Dulden, wirkt ſich die Kraft des Neuen Teſtaments aber auch da aus, wo ſie dem Aeon gegenüber

offensiv und aktiv wird. Es ist, als wäre Nietzsche religions- und seelenblind gewesen, als er diesen Tatbestand übersah. Evangelium und Apostolos sind in gleicher Weise durchwaltet von der stählenden Kraft des heiligen Trotzes. Ein Bewußtsein der eigenen gottgegebenen Würde und der gottgegebenen Aufgabe an der Welt wohnt dieser Kraft inne und läßt sie der als kompakte Bosheit gegenüberstehenden Welt Fehde ansagen, läßt schwache Menschen ohne Macht und Anhang zu Heroen des geistigen Kampfes emporwachsen: Jesus stemmt sich allein mit ein paar Fischern und Bauern gegen die herrscheude geistige Großmacht seines Volkes an, Paulus gegen Gesetz der Juden nnd Weisheit der Griechen, glückselig, daß man ihn für einen Narren hält und für einen Zerstörer — diese Menschen sind nicht Ermattete und Entkräftete, nicht Feiglinge und Weichlinge, sondern Gestählte, und wir nennen ihren Trotz heilig, weil er sich nicht im Pathos des Protestes ausgetobt, sondern in Arbeit für Gottes Reich ausgewirkt hat.

Gottes Reich! Mit diesem Losungswort des Neuen Testaments deutet sich uns an, wodurch die stärkste Kraft der Stählung frei geworden ist: für die gesamte evangelische und apostolische Frömmigkeit ist der Blick auf das bald kommende Gottesreich der eigentliche Quellpunkt. Er gab den der Welt im heiligen Trotz Gegenüberstehenden die heilige Zuversicht einer von Gottes endlichem Sieg fest überzeugten Gewißheit, und diese heilige Zuversicht ist es, die die trotzige Stellung der Welt gegenüber veredelt hat zu einem heiligen Kampf gegen die Welt durch die Arbeit an ihrer Umgestaltung.

Für Jesus und seinen nächsten Kreis ist diese Wirkung der Reichszuversicht ohne weiteres klar; aber auch die Zuversicht des Paulus, die sich ja gewiß konzentriert auf den kommenden Herrn des Maranatha, ist Zuversicht auf das durch den Herrn und mit dem Herrn kommende Reich. Nicht stark genug kann man sich diese Seelenkraft der Reichszuversicht darstellen; ihre Ausstrahlungen gehen durch das gesamte innere Leben des Neuen Testaments; auch die tragenden Kräfte, von denen wir sprachen, wären ohne diese Kraft der Kräfte nicht denkbar. Ich halte es für eine der fruchtbarsten Erkenntnisse der neueren Forschung, daß man den Zukunftscharakter des von der urevangelischen und urapostolischen Frömmigkeit erhofften Reiches schärfer und schärfer herausgearbeitet hat; nur die Formulierung dieses neuerkannten Kraftinhaltes des Neuen Testaments als einer „Eschatologie" war matt und dem glühenden Objekt nicht angemessen. Auch hier hat man begonnen zu stilisieren und zu katalogisieren, und doch drückt keine eschatologische These den wirklichen Inhalt jener Reichshoffnung aus, die als glühende Seelenkraft eben nicht nachgezeichnet werden kann, die vielmehr nacherlebt werden muß. Ein Mensch, der überzeugt ist, voll überzeugt ist, daß die letzte und größte Auswirkung des göttlichen Gnadenwillens für seine Menschheit noch vor uns liegt und der sich nun in Gesinnung und Wandel diesem vor ihm liegenden Gottesreich entgegenreckt, der hat in dieser heiligen Zuversicht Kräfte der

Aktivität, die unwiderstehlich sind und die für jedes Schicksal ausreichen, das Gott den Menschen und den Völkern auferlegt. —

Ich habe versucht einen Gedankengang zu skizzieren, der mir selbst wertvoll ist, von dem ich aber nicht weiß, ob ich ihn bei der notgedrungenen fragmentarischen Behandlung klar herausgearbeitet habe. Um ihn kurz noch einmal anzudeuten: das Neue Testament ist uns als Buch überliefert, und wir hatten uns gewöhnt, seinen Inhalt so zu erfassen und zu verwerten, wie man ein Lehrbuch erschöpft. Dadurch entstand ein doktrinäres und stilisiertes Gesamtbild, das, an vielen Punkten unlebendig, einen matten und gequälten Endeindruck des Evangeliums und des Urchristentums zurückließ.

Demgegenüber gilt es zu erkennen, daß das Buch das Sekundäre ist; das Neue Testament ist die letzte Vibration von Seelenkräften, die in ihrer schöpferischen Urzeit buchlos und unstilisiert lediglich von Gottes Geist getragen sind. Daher muß das Neue Testament von der Wissenschaft so gelesen und interpretiert werden, daß wir stets durch das Buch hindurch- und zurückblicken auf die vor dem Buche liegende unparagraphierte Offenbarung des Geistes und der Kraft Gottes durch Jesus und seine Apostel.

So betrachtet, gewinnt die Urperiode unserer Religion nicht nur an Einfachheit und Volkstümlichkeit, sondern auch an seelischer Zähigkeit und Wucht, und die innere Wirkung des Neuen Testaments auf uns ist nicht abhängig von dem Maße unserer Zustimmung zu den „Lehren" des Neuen Testaments, sondern wird lediglich den im Neuen Testament vibrierenden seelischen Kräften der Urzeit selbst überlassen bleiben können. Diese Kräfte genügen völlig, um uns die seelische Ausstattung zu geben, die es uns ermöglicht, das Schicksal der Gegenwart zu tragen und die Zukunft zu gestalten.

Wie nahe sich dieser ganze Gedankengang mit den Fragen berührt, die dem theologischen Praktiker gestellt sind, liegt auf der Hand. Jene doktrinäre Gesamtbehandlung des Neuen Testaments bot für die Notwendigkeiten schon der alten Friedenspraxis große Schwierigkeiten; der feinsten Distinktionen der Neutestamentlichen Theologie mußte man sich in zahllosen Fällen entschlagen, wenn man etwa einen lapidaren Paulustext in der Predigt wiedererstehen lassen wollte aus der Mumifizierung durch den Buchstaben. Es ist immer begnadeten Praktikern gelungen, trotz der Lehrbücher der Neutestamentlichen Theologie ihr Ziel der Vergegenwärtigung des Neuen Testaments zu erreichen, und von der Praxis strömte dann ein guter Einfluß zurück auch auf die wissenschaftliche Erfassung des Neuen Testaments. Von der Praxis des Notzeitalters, die in noch anderer Weise eine Feindin der stilisierenden Arabesken sein wird und sich lediglich an einige wenige, aber große seelische Realitäten halten muß, die auch dem einfachsten Menschen in den Tiefen und auf den Höhen seines dem Elend verbrüderten Lebens den Weg zeigen sollen wie mit Flammenlinien, von dieser Praxis erwarte ich reiche Befruchtung auch der wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments im Sinne einer noch stärkeren psychologischen Erfassung seiner tragenden und stählenden Kräfte.

Schicksal und Glaube.

Von **Cajus Fabricius.**

Zu allen Zeiten ringt der Mensch mit der unheimlichen Gewalt, die wir das Schicksal nennen. Immer wieder greift diese geheimnisvolle Macht überraschend in das Leben des einzelnen und in die Geschichte der Völker hinein und fordert den Menschen heraus zu einem Kampf, der auf und nieder wogt, wo der Sieg bald auf der einen, bald auf der andern Seite ist und der Friede schwer erreichbar scheint.

Ganz besonders aber in einem Zeitalter wie dem unsrigen, wo kriegerische Ereignisse die Welt in ihren Grundfesten erschüttert haben, wo alles aus dem ruhigen Gleichgewicht der Friedensjahre heraustritt, wo die Menschen und die Dinge wild durcheinander gewirbelt werden — in einer solchen Zeit wissen viele vom Schicksal zu reden. Namentlich kämpfende Truppen sind jederzeit voll vom Glauben an seine Macht. Sie stehen ja tagaus tagein unter unberechenbaren und unabwendbaren Verhältnissen. Oft entscheiden die unbedeutendsten Ereignisse wie eine geringe Bewegung des eigenen Körpers oder ein Zittern in der Hand des feindlichen Schützen über Tod und Leben des einzelnen und ziehen unmeßbare Folgen nach sich für ganze Geschlechter. Und wie die streitenden Heere so empfinden ganze Völker die Wucht des Geschickes, das alle bändigt, viele, vielleicht die Besten, vernichtet, einzelne, vielleicht gerade nicht die Besten, in den Taumel ausgelassenen Wohllebens hineinstürzt, andere in Jammer und Verzweiflung treibt und bei vielen eine Stimmung dumpfer Resignation erzeugt.

Das bedeutet aber für den christlichen Glauben eine schwere Gefahr. Denn der christliche Glaube klammert sich zu allen Zeiten an den gütigen Vater, der seine Kinder in seinem Reiche beseligt und ihnen in dieser Welt alles zum Besten dienen läßt. Von diesem Gotte aber findet man in einer Zeit, die ganz von einem sinnlosen, widrigen Verhängnis beherrscht erscheint, je länger desto weniger eine Spur. So ereignet es sich denn immer wieder, daß der Glaube unter schweren Schicksalsschlägen zusammenbricht, und namentlich unter dem Druck eines langen und schweren Kriegsschicksals ist schon manch einer an seinem Glauben irre geworden.

Hieraus erwächst der Theologie die wichtige Aufgabe, zu untersuchen, wie sich der christliche Glaube grundsätzlich zum Schicksalserlebnis verhält.

Insbesondere wird die Frage zu erörtern sein, ob der Glaube, wenn er ist, wie er sein soll, unter einem schweren Schicksalserlebnis zusammenbrechen kann oder ob ein solcher Zusammenbruch durch Umstände bedingt ist, die außerhalb des Glaubens liegen und die Kraft des Glaubens beeinträchtigen.

Dies ist das Problem, das die folgende Untersuchung in den Grundzügen erörtern soll. Der Stoff gliedert sich sachgemäß in zwei Teile. Der erste, vorbereitende Abschnitt behandelt die allgemeinen Fragen: Was ist das Wesen des Schicksals und des Schicksalserlebnisses, und unter welchen Voraussetzungen findet im allgemeinen ein Zusammenbruch des Menschen unter seinem Schicksal statt? Im zweiten Abschnitt wird dann eine Antwort auf die Frage gesucht werden: Wie steht der christliche Glaube zum Schicksalserlebnis und kann der echte christliche Glaube an einem Schicksalserlebnis zerschellen?

1. Es gilt zunächst das Wesen des Schicksals näher zu bestimmen. Dieser Begriff hängt aber aufs engste mit dem des Zufalls zusammen. Dieser Zusammenhang liegt in der Sache selbst begründet und wird überdies durch den Sprachgebrauch der Griechen und Lateiner nahegelegt, indem jene die beiden Begriffe mit demselben Worte τύχη bezeichnen, während diese den Zufall fors, das Schicksal fortuna nennen.

Was ist aber das Wesen des Zufalls? Unser Leben ist beherrscht von dem Streben nach Glück, nach Ruhe und Frieden der Seele. Dieses Ziel suchen wir teils so zu erreichen, daß wir die Güter genießen, die uns unmittelbar gegeben werden, teils so, daß wir uns wollend, denkend und handelnd in der Welt durchsetzen und um uns her eine höhere Ordnung der Dinge schaffen, die unserm Endziel besser entspricht als die uns unmittelbar umgebende Natur. Bei diesem Suchen nach Gütern und diesem Streben nach Vervollkommnung treten nun Ereignisse in unsern Gesichtskreis, die gegen unsre Absichten völlig gleichgültig sind, die ihnen bald entsprechen, bald aber auch widersprechen. Solche Ereignisse nennen wir Zufälle.

Das Zufällige ist also kurz gesagt das Unbeabsichtigte. Oder ausführlicher ausgedrückt: Zufall nenne ich ein Ereignis, das von außen her, von mir selbst nicht gewollt, in den Zusammenhang meines auf Zwecke gerichteten Bewußtseins hineintritt und dadurch meine Aufmerksamkeit erregt.

Das Zufällige ist also im Verhältnis zu meinem Ich immer das Aeußerliche, Andre, Fremde, mir nicht Innewohnende (nicht Immanente), sondern das mir Gegenüberstehende, gegen mich Gleichgültige (Transzendente). Der Zufall ist gleichgültig gegen meine Handlungen. Wohl ereignet es sich, daß meine Handlungen durch zufällig eintretende Ereignisse unterstützt, gestärkt, gefördert werden. Aber ebenso leicht tritt der Fall ein, daß widrige Vorfälle mein Handeln durchkreuzen, hemmen, vereiteln, meine Werke umstürzen, vernichten. Der Zufall ist gleichgültig auch gegen mein Denken. Sinne ich auf Mittel zur Verwirklichung von Zwecken, so treten Umstände in meinen Gesichtskreis, von denen ich nicht weiß, ob sie zweckmäßig sind oder

zweckwidrig. Oder wenn ich, dem Einheitsstreben meines Denkens folgend, das Gesetzmäßige, immer Wiederkehrende, Gleiche, Verwandte in der Welt zu erfassen versuche, so finde ich unter Umständen, wonach ich verlange. Aber es tritt wiederum auch oft genug der Fall ein, daß die Wirklichkeit sich gegen mein Denken sträubt. Das Individuelle, Irrationale, Einzigartige, nicht Wiederkehrende, Besondere, Einzelne drängt sich meinem Bewußtsein auf. Oder wenn ich im einzelnen nach den Wirkungen von Ursachen und nach den Ursachen von Wirkungen frage, so kommt es neben den Fällen, in denen ich Aufschluß erhalte, ebenso leicht vor, daß der kausale Zusammenhang mir verschlossen bleibt, daß ich einfach das Daß, das Dieses, das So und So konstatieren muß und das Warum nicht zu erkennen vermag. So stört der Zufall den Verlauf und beeinträchtigt den Erfolg meines Denkens. Aber auch als Gedanken*inhalt* macht er meinem Denken Schwierigkeiten. Der Zufall ist das Sinnlose, dessen Zweck ich nicht erkenne, er ist das, was sich in keine Regel spannen läßt, das rein Tatsächliche, dessen Ursache mir verborgen ist. Dem Zufall haftet also mit Beziehung auf mein Denken immer etwas Geheimnisvolles, Unerforschliches, Unberechenbares an [1]). Weiter ist der Zufall gleichgültig auch gegen meinen Willen. Wohl kommt es vor, daß ein Ereignis meinem Drang nach Freiheit hilfreich entgegenkommt. Aber in unzähligen Fällen empfinde ich das Zufällige als Druck, als Zwang, als Hemmung, als Beeinträchtigung meiner Freiheit, als eine Heteronomie, die mich wieder Willen zum Gehorsam zwingt, als eine fremde Autorität, unter der sich mein Wille beugen muß, während er nach Selbstbestimmung (nach Autonomie) verlangt. Dem „Ich will" tritt ein gebieterisches „Du sollst" oder „Du mußt" entgegen. Endlich ist der Zufall auch gleichgültig gegen mein Gefühl. Ereignisse, die mir Lust bereiten, die eine innere Harmonie zwischen meinem Ich und der Außenwelt herstellen, ohne daß ich selbst etwas dazu getan hätte, wechseln ab mit solchen, die mir Schmerz, Verdruß, Unbehagen verursachen, „glückliche" Zufälle wechseln ab mit „unglücklichen".

Dieses Zusammenstoßen meines Ich mit einem von mir nicht beabsichtigten äußeren Ereignis ist in jedem Fall die Voraussetzung des Zufallserlebnisses. Das schließt natürlich nicht aus, daß ein von mir als Zufall erlebtes Ereignis selbst wieder ein Glied in einem fremden Zweckzusammenhang darstellt. Im Verkehr der Menschen untereinander wird es sogar besonders häufig vorkommen, daß sich die geistigen Kreise, welche die verschiedenen Personen um sich ziehen, gegenseitig durchkreuzen. In solchen Fällen hört

1) Zufall nennt man auch das Zusammentreffen von zwei Ereignissen, von denen keines einem bewußten Zweckzusammenhang angehört, die vielmehr Glieder in zwei gegen einander gleichgültigen Kausalreihen sind. Diese Definition ist aber unvollständig. Es muß genauer heißen: Ich *erkenne* den Zusammenhang nicht, der etwa zwischen jenen beiden Kausalreihen besteht. So gefaßt gliedert sich diese Bestimmung des Begriffes unsern obigen Ausführungen ein, von denen sie auf den ersten Blick abzuweichen scheint. Es handelt sich auch hier um die Unerkennbarkeit eines Zusammenhanges, den unser Denken aufzufinden sucht.

der Zufall nicht auf, Zufall zu sein, auch dann nicht, wenn ich den fremden Zweckzusammenhang vollkommen durchschaue. Es bleibt immer das Fremde, Aeußerliche, Geheimnisvolle des Zusammentreffens bestehen, und eben hierin liegt der eigentümliche Charakter des Zufalls beschlossen.

Der Zufall berührt übrigens unser Innenleben nicht nur oberflächlich, sondern er spielt sich auch innerhalb unsrer seelischen Betätigungen ab. Es kommt vor, daß Zufälle unser Gefühlsleben bestimmen. Dann sprechen wir von „Launen". Oder unser Wille läßt sich von Zufällen leiten. Dann wird er zur Willkür. In unser bewußtes, methodisches Denken treten unbeabsichtigte Gedanken und Gedankengänge hinein. Wir nennen sie „Einfälle". Und es gibt Taten, die durch Zufälle bedingt sind. Es sind das die „fahrlässigen", „übereilten", „unbedachten", „unüberlegten" Handlungen. Und es gibt Zustände des Menschen und gibt ganze Menschen, die von Laune, Willkür und Einfällen beherrscht sind. Wir nennen solche Menschen charakterlos, wetterwendisch, unstät, unberechenbar.

Weiter ist noch zu bemerken, daß die wahre Natur des Zufalls sich eindrucksvoller bei Unglücksfällen als bei Glücksfällen kundtut, begreiflicherweise, denn die Fremdheit des Zufälligen gegenüber dem eigenen Ich und seinen Zwecken wird selbstverständlich stärker empfunden, wenn das eigene Streben durchkreuzt, beschränkt, vereitelt, als wenn es unterstützt, gefördert, verbessert wird. Es kommt noch hinzu, daß der Mensch durch seinen natürlichen Egoismus dazu verleitet wird, günstige Begleitumstände des eigenen Handelns sich selbst als Verdienst anzurechnen, dagegen die Verantwortung für Unstimmigkeiten auf äußere Einflüsse und fremde Menschen abzuwälzen — daher denn auch die Neigung, sich selbst zu rühmen und die Verhältnisse und die andern Menschen zu tadeln, verbreiteter ist als das Eingeständnis der eignen Schwäche, die Anerkennung des eigenen unverdienten Glückes und der Dank gegen fremdes Verdienst. Daher bekommt der Zufall in der gemeinen Vorstellung leicht den Charakter des Tückischen. Aber eine objektive, realistische Betrachtung der Dinge muß anerkennen, daß keiner der entgegengesetzten Wirkungsweisen des Zufalls der Vorrang gebührt, sondern daß am Zufall auch dies ohne Regel, d. h. eben zufällig ist, ob er als Unglücks- oder als Glücksfall erlebt wird.

Dem Erlebnis des Zufalls steht als äußerster Gegensatz das Erlebnis der Freiheit gegenüber. Der Zufall ist das, was uns hemmt und bindet, Freiheit hingegen ist hemmungslose Ungebundenheit. Je mehr mein Ich zu sich selbst kommt, eine reine Innerlichkeit erlebt, je mehr die Widerstände für mein Handeln überwunden werden, je mehr ich die Dunkelheiten des Daseins durch mein Erkennen aus dem Wege räume, je mehr ich von allen äußeren Autoritäten und von den Hindernissen meiner Innerlichkeit in meiner eigenen Seele loskomme, je mehr infolgedessen das Gefühl der Lust über das der Unlust überwiegt, mit einem Wort, je mehr der Zufall überwunden wird, je mehr er für mich aufhört, etwas Bedeutendes, Wirkliches zu sein,

desto mehr habe ich das Erlebnis der Freiheit. Und wer einen solchen Zustand gänzlicher Ueberwindung der Außenwelt durch seine Innerlichkeit erreicht hätte, wer vollkommene Bedingtheit seines Handelns nur durch sein eigenstes Inneres besäße, wer alles mit seiner Erkenntnis durchdränge, wer einen völlig souveränen Willen hätte und ungetrübte Glückseligkeit besäße, der dürfte vollkommen frei genannt werden.

Die Erlebnisse des Zufalls und der Freiheit liegen an den äußersten Grenzen unseres Erlebens. Sie sind sozusagen Grenzerlebnisse, die in absoluter Ausschließlichkeit und Reinheit niemals erlebt werden, aber unserm gesamten Erleben in allen seinen Formen beigemischt sind, so daß dieses sich zwischen ihnen wie zwischen zwei Polen hin und her bewegt, wobei bald das Erlebnis des Zufalls, bald das der Freiheit vom Zufall überwiegt.

Ein wichtiges, zwischen beiden Endpunkten, aber mehr auf Seiten der Freiheit liegendes Erlebnis ist das der Hilfe, der Unterstützung, der Förderung. Hier wird Befreiung erlebt, also das, was mein Innerstes begehrt. Aber nicht von innen heraus kommt die Befreiung, sondern von außen her, aus einer Quelle, die nicht mit meinem Ich identisch ist, sondern ihm fremd, für es transzendent ist. Die helfende Macht wird aber andrerseits als verwandt empfunden, weil sie das gewährt, was man selbst erstrebt und schon bis zu einem gewissen Grade besitzt. In dieser Weise können alle möglichen Dinge, Verhältnisse, Ereignisse in unsern Dienst treten. Wir betrachten sie dann als „Mittel" für unsre „Zwecke" und ordnen sie, indem wir ihren zufälligen Charakter außer Acht lassen, einer „teleologischen" Betrachtung ein, wo wir selbst mit unserm Freiheitsstreben im Mittelpunkt der Dinge stehen.

Ebenfalls zwischen Zufall und Freiheit, aber dem Zufall näher benachbart, liegt das Erlebnis der Notwendigkeit. Sofern die Notwendigkeit eine Verknüpfung, einen Zusammenhang von Zufällen bedeutet, bringt sie für den, der sie erkennt, eine Erhebung über das vereinzelte, völlig zusammenhanglos erscheinende Zufällige und dadurch eine gewisse Befreiung mit sich. Ja die Einsicht in notwendige Zusammenhänge leistet die wichtigsten Dienste bei der Benutzung der Außenwelt für die Zwecke des Menschen. Sofern aber die Notwendigkeit einen Zusammenhang bedeutet, den ich nicht ändern kann, der für mich einen Zwang, ein Sollen, ein Müssen in sich schließt, rückt sie auf die Seite dessen, was meine Freiheit hemmt, und steht mir ebenso wie der einzelne Zufall als eine fremde, gegen mich gleichgültige, unter Umständen feindliche Macht gegenüber. Ja das Erlebnis der Notwendigkeit kann sogar wie ein vergrößertes und verstärktes Zufallserlebnis wirken, wenn ein Komplex von Ereignissen, die untereinander durch Notwendigkeit verbunden sind, als fremder, störender Faktor in den Bereich meines auf Zwecke gerichteten Handelns hereintritt [1]).

---

1) Eine wertvolle Zusammenstellung und gründliche Durcharbeitung der verschiedenen Theorien vom Zufall findet man bei W. Windelband: Die Lehren vom Zufall 1870.

Nun kann aber das Zufallserlebnis wie alle menschlichen Erlebnisse, auch religiösen Charakter gewinnen. Der Eindruck eines Zufalls auf das menschliche Gemüt kann ein derartiger sein, daß der Mensch dadurch unmittelbar an die Gegenwart des Göttlichen erinnert wird. Hier wird ihm der Zufall zu einem Boten aus einer übermenschlichen Ordnung der Dinge, zum Eingriff einer schlechthin überlegenen Macht in den gewöhnlichen Ablauf seines Lebens, so bekleidet sich der Zufall mit dem Schimmer des Heiligen und gewinnt für das menschliche Dasein unter Umständen eine geradezu absolute Bedeutung und erschüttert ihn bis in die innersten Tiefen seiner Seele. Ueberall da aber, wo der Zufall religiös erlebt wird, wo er den Menschen zum höchsten Wesen in unmittelbare Beziehung bringt, da wird er zum S ch i ck s a l. Das äußere Substrat des Schicksalserlebnisses braucht sich von dem eines gewöhnlichen Zufallserlebnisses in nichts zu unterscheiden. Es kann an sich ein ganz beiläufiges Ereignis sein, das ein profanes Auge kaum als auffallend bemerken würde, das aber auf das religiös gestimmte Gemüt mit überwältigender Kraft einwirkt, so daß es darin eine Offenbarung göttlichen Wirkens erblickt. Aber freilich besonders leicht werden solche Zufälle als Schicksalsschläge erlebt werden, deren überragende Bedeutung für das Einzelleben und für das Gesamtleben ohne weiteres einleuchtet, also namentlich solche Ereignisse, die offenkundig ein ganzes Menschenleben oder gar das Leben vieler Generationen völlig umgestalten, nicht minder aber auch der gesamte, in sich zusammenhängende Komplex von einzelnen Zufällen, aus denen sich das Erleben des einzelnen oder der Menschheit zusammensetzt.

Auch die Art der Beziehung zwischen Seele und Schicksal ist nicht wesentlich verschieden von der Beziehung zu gewöhnlichen Zufällen, die keine fromme Stimmung erzeugen. Es ist in jedem Fall das Erlebnis eines gänzlich Andern, Fremden, Transzendenten, das gegen meine Absichten gleichgültig ist. Aber allerdings werden Zufallserlebnisse besonders leicht zu Schicksalserlebnissen, wenn diese Fremdheit, diese Transzendenz, dieses Andersein mir in ihnen mit überwältigender Macht entgegentritt, wenn geradezu eine abgrundtiefe Kluft mir entgegengähnt zwischen dem, was ich wünsche, und d m, was mir widerfährt. Ganz besonders eindrucksvoll und daher ganz besonders geeignet als Material zu Schicksalserlebnissen sind solche Verknüpfungen von Ereignissen, wo der Mensch durch seine eigenen Handlungen das Gegenteil von dem erreicht, was er durch ebendieselben Handlungen erzielen wollte, wie es die Söhne Jakobs erlebten, die sich ihres ehrgeizigen Bruders entledigen wollten und eben dadurch dazu mitwirkten, daß er zu ihrem Herrn und Helfer wurde, oder wie es im „König Oedipus“ und in der „Braut von Messina“ so ergreifend geschildert wird, wo das Verderben eben durch die Handlungen herbeigeführt wird, die dazu bestimmt sind, es abzuwenden — Fälle, die sich nicht nur in der grauen Vorzeit und nicht nur in der Phantasie der Dichter ereignet haben, sondern immer wieder vorkommen, wo Menschen ihr Glück suchen und ihr Verderben fliehen.

Was nun vom Verhältnis des Zufalls- zum Schicksalserlebnis im allgemeinen gilt, das trifft auch für alle einzelnen Momente zu. Beide, den gewöhnlichen Zufall, wie den, der als Schicksal erfahren wird, erlebe ich als das Störende für meine Handlungen, als das Geheimnisvolle für meine Erkenntnis, als das Zwingende für meinen Willen, als das Beunruhigende für mein Gefühl. Aber im Schicksalserlebnis wachsen alle diese Momente ins Gewaltige, Erhabene, Ungeheuerliche, ja ins Absolute. Das Schicksal ist im Verhältnis zu mir eine majestätische, schlechterdings überlegene, transzendente Macht. Es lähmt mein Handeln oder erspart es mir ganz, es erscheint meinem Intellekt als das schlechthin Unerforschliche, das ihm bald eine überwältigende Klarheit gewährt, bald schier unlösliche Rätsel aufgibt. Es unterdrückt meinen Willen oder läßt ihm, wenn es ihm gefällt, auch vollkommen freien Lauf. Ich erlebe es als „Unglück", das mich bis in die Verzweiflung treiben kann, oder als „Glück", das ich mit jubelnder Seligkeit entgegennehme.

Wie der Zufall, so offenbart auch das Schicksal seine Fremdheit gegenüber dem menschlichen Ich und damit sein wahres Wesen mehr in den Fällen, wo es als Unglück, als in denen, wo es als Glück erfahren wird. Und wie das Schicksalserlebnis im allgemeinen ein gesteigertes Zufallserlebnis ist, so erscheint in der gemeinen Vorstellung das Schicksal in ganz besonderem Maße mit dem Merkmal des Widrigen, Bösen, Feindseligen behaftet, ja das Wort „Schicksal" hat im gewöhnlichen Sprachgebrauch vielfach geradezu den Klang von „Unglück", und der Spruch von dem „großen, gigantischen Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen z e r m a l m t", ist ein geflügeltes Wort. Auch die Art, wie die Ausdrücke „fatal" und „Fatalismus" bei uns gebraucht werden, läßt das Widrige als eine wesentliche Eigenschaft des Schicksals erscheinen. Bei manchen Menschen kommt noch die gelegentlich bis zu krankhaftem Pessimismus gesteigerte Neigung hinzu, an allen ihren Erlebnissen die günstige Seite zu übersehen und die unerfreuliche ans Licht zu ziehen, so daß sie in allem, was ihnen zustößt, geradezu eine gesetzmäßige Widerwärtigkeit zu erkennen glauben und sich selbst als „Pechvögel" fühlen, während sie andere als „Glückspilze" beneiden. So verbreitet nun aber auch dergleichen Vorstellungen sein mögen, so muß doch eine objektive Darstellung betonen, daß nicht Zweckwidrigkeit, sondern nur Gleichgültigkeit gegen Zwecke dem Schicksal eigen ist und daß also die unheimliche Stimmung, die es verursacht, nur auf seine Unberechenbarkeit, nicht aber auf seine grundsätzliche Feindseligkeit zurückgeführt werden darf.

Die Vorstellungen vom Schicksal, die sich im Lauf der Geschichte herausgebildet haben, sind von verschiedener Art. Im allgemeinen aber kann man sagen: Der Mensch erlebt das Schicksal als eine unheimliche Macht, die sich unmittelbar in den einzelnen Zufällen offenbart oder geheimnisvoll über und hinter den Zufällen steht. Es wird im ganzen unpersönlich gedacht oder höchstens bis zu einem geringen Grade personifiziert. Man denkt es im letzteren Falle ganz nach Art eines Menschen, der im Element des Zufalls lebt,

und nennt es „launisch", „willkürlich", „blind", „gewalttätig". Auf jeden Fall aber wird der Zusammenhang zwischen den Zufällen, die das Schicksalserlebnis konstituieren als notwendig, d. h. als zwingend, unwiderstehlich, überwältigend gedacht, so daß man das Schicksal, mögen auch in ihm noch so viel zweckvolle Handlungen, ja große Zweckzusammenhänge miteinander verflochten sein, immer als eine kompakte, einheitliche Gewalt empfindet. Bisweilen wird das Schicksal auch als eine vernünftig-sittliche Macht oder doch als ein Werkzeug vernünftig-sittlicher Götter gedacht. Aber auch hier hört es nicht auf zu sein, was es von jeher gewesen ist: es wird hier erfahren als ein grausiges, unerbittliches Gesetz, dem kein Mensch entrinnen kann und das gegen die persönlichen Wünsche der Menschen gleichgültig, jedem sein bestimmtes Maß von Glück und Unglück zuteilt.

Je mehr das Zufällige selbst zum Absoluten wird, je mehr man also das Schicksal selbst als das eigentlich göttliche Wesen vorstellt, desto mehr wird die religiöse Weltanschauung erreicht, die wir als Fatalismus bezeichnen. Einen Fatalisten kann man schon denjenigen nennen, der das höchste Wesen ausschließlich als eine transzendente, gegen sein eigenes Ich absolut gleichgültige und daher seine eigenen Wünsche auf Schritt und Tritt durchkreuzende Macht betrachtet (wobei dieser Macht an sich noch Gesetzmäßigkeit, ja Vernunft und Gerechtigkeit innewohnen mag). Fatalistisch in diesem Sinne ist das Bewußtsein völliger Abhängigkeit von Umständen, die außerhalb des Bereichs der eigenen freien Wirksamkeit liegen, das Gefühl, im Leben durchgängig getrieben und gestoßen zu werden, ohne selber treiben und stoßen zu können. Der Gipfel des Fatalismus ist aber dann erreicht, wenn dem Schicksal jede Spur von Sinn und Geist abgesprochen, wenn der blinde, sinnlose Zufall unmittelbar als die schlechthin absolute Macht vorgestellt wird, die das Weltall regiert.

Wie dem Erlebnis des Zufalls das der Freiheit, so ist dem des Schicksals das der Erlösung entgegengesetzt. Erlösung ist religiös erlebte Befreiung. Jedes Erlebnis der Befreiung kann auch als Erlösung erfahren werden. Ganz besonders aber wird das von solchen Fällen gelten, wo eine absolute, vollkommene, völlig restlose Befreiung stattfindet. Wer in eine Wirklichkeit versetzt ist, in der es kein Schicksal mehr gibt, keine Dunkelheit, keine Widerwärtigkeit, überhaupt keine Hemmung des eigenen Selbst, wo die Innerlichkeit schlechthin alles Aeußerliche überwunden hat, wo ungetrübte Seligkeit, vollkommene Freiheit, vollendete Offenbarung aller Geheimnisse, also ein endgültiger Sieg über alle widerstrebenden Gewalten zu finden ist, da wird das Erlebnis der Befreiung ganz von selbst zu dem religiösen Erlebnis der Erlösung. Erlösung im extremen Sinne ist aber immer Selbsterlösung. Sie ist nicht nur etwas, was im Innersten erfahren, sondern auch etwas, was im Innersten erarbeitet wird. Wenn Erlösung auch zunächst als Gabe einer fremden Macht erfahren wird, so löst diese Erfahrung doch immer unmittelbar eine sehr energische Selbsttätigkeit aus, den Drang zu

erwerben und zu vervollkommnen, was man besitzt, das Streben nach persönlicher Heiligkeit, nach persönlicher Vergottung. Es ist bezeichnend für alle Formen des religiösen Enthusiasmus, daß er nie genug hat, daß er himmelstürmend immer weiter schreitet und bemüht ist, alle Hemmungen, die ihm das Schicksal in den Weg legt, immer mehr zu überwinden. Selbsterlösung ist die Erlösung auch insofern, als die fremde göttliche Macht, von der sich der Erlöste abhängig fühlt, also das absolute Selbst, als die unergründliche Tiefe des eigenen Ich angeschaut wird, mit der man sich auf dem eigenen Seelengrunde unmittelbar berührt.

Wie nun im profanen Leben zwischen dem Erlebnis der Freiheit und dem des Zufalls das der Befreiung durch die Hilfe fremder, aber dienender verwandter Faktoren liegt, die sich dem eigenen Streben nach Verwirklichung von Zwecken ein- und unterordnen, so liegt zwischen dem religiösen Erlebnis des Schicksals und dem der Erlösung das der Hilfe der göttlichen Macht oder — wenn wir einen spezifisch religiösen Ausdruck anwenden — das des göttlichen „Segens", des göttlichen Schutzes, kurz, das Gotteserlebnis in seiner volkstümlichsten, verbreitetsten Form. Die Gottheit wird hier erlebt als eine fremde, von dem eigenen Ich verschiedene, ihm transzendente Macht. Insofern ist sie dem Schicksal verwandt, ja sie ist selbst das Schicksal oder doch das Schicksal ist eine Seite an ihr. Aber andrerseits erlebt der Mensch die Gottheit doch als ihm selber wesensverwandt, als das, was er selber werden möchte, so daß der göttliche Zweck letzten Endes mit den menschlichen Zwecken übereinstimmt. Die Art und das Maß, in dem diese beiden Seiten an der Gottheit betont werden, ist freilich sehr verschieden und geht durch eine lange Reihe von Abstufungen hindurch. Auf der einen Seite kann das Fremde, Transzendente, Unberechenbare, also kurz das Schicksalsmäßige sehr stark betont werden. Auf der andern Seite aber wieder kann das Verwandte, Geistige, kurz das Erlösende des göttlichen Wesens sehr lebhaft empfunden werden. Je mehr das Gotteserlebnis sich in diese Richtung wendet, desto mehr wird es zur Erfahrung der göttlichen Immanenz. Die göttliche Wirkung wird immer weniger als eine zufällige, äußere Hilfe und mehr und mehr als ein ganz innerliches Wirken des göttlichen im menschlichen Geist und schließlich als ein völliges Zusammenfließen, ja als ein Verschmelzen des menschlichen mit dem göttlichen Geiste erfahren. Dies ist die Tendenz aller mystischen Strömungen in der Religion [1]).

1) Eine reiche Fülle von Beispielen religiöser Schicksalserlebnisse bietet das eindrucksvolle Buch von Rudolf Otto über „das Heilige" (2. Aufl. 1918). Das, was er das „Irrationale" nennt, umfaßt allerdings mehr als das Schicksalsmäßige, nämlich auch das Magische und Mythische, vor allem aber das Mystische, umspannt also sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Momente des religiösen Erlebens (da Magie und Mythus einen primitiven Ansatz zur Erlösung vom Schicksal, die Mystik aber, wie wir sahen, als extremste Form des Erlösungserlebnisses den stärksten Gegensatz zum Schicksalserlebnis bedeutet, indem sie auf die völlige Einigung zwischen Gottheit und Menschheit hinstrebt). Es wäre dankenswert, wenn Otto vielleicht in späteren Auflagen seines Werkes seinen Begriffsapparat in dieser

Verlassen wir nun die Begriffsbestimmungen und werfen unsern Blick auf den tatsächlichen Bestand der Welt und auf die tatsächliche Verbreitung des Zufalls- und Schicksalserlebnisses. Da fällt uns sofort in die Augen, daß es im Leben der Menschheit unendlich viele Möglichkeiten gibt, den Zufall und das Schicksal zu erleben. Wir brauchen uns nur ein wenig umzusehen, so werden wir alsbald gewahr, wie sehr unser ganzes Dasein durch Zufälle bedingt ist, die unter sich ein gewaltiges, undurchdringliches Chaos bilden und unserer selbständigen Verfügung so gut wie ganz entzogen sind. Daß jeder von uns als diese bestimmte Individualität in dieser bestimmten Welt auf diesem bestimmten Planeten in diesem bestimmten Volke in dieser bestimmten Familie unter diesen bestimmten äußeren und inneren Einflüssen sein Leben führt, daß er unter ganz bestimmten Verhältnissen geboren ist und unter ganz bestimmten Verhältnissen stirbt, das entspringt alles nicht unserer eignen, absichtsvollen Tätigkeit, das haben wir vielmehr einfach als gegeben hinzunehmen, mit einem Wort: es ist für uns Zufall und wir haben nur einen sehr beschränkten Kreis um uns her, in dem wir von uns aus unser Ergehen zu gestalten oder auch nur zu beeinflussen vermögen.

Der ontologische Grund des Zufalls- und damit auch des Schicksalserlebnisses ist der, daß der Mensch sich unmittelbar vorfindet als ein Ich, das mit seiner Einheit und Innerlichkeit einem Nicht-Ich, einer Außenwelt gegenübersteht, d. h. einer Welt, die sich unmittelbar als eine fremde gibt und sich als eine Vielheit darstellt und zwar nicht bloß als eine Vielheit gleicher Wesen, sondern als eine bunte Mannigfaltigkeit von Dingen, die unter einander qualitativ verschieden sind und eine undurchdringliche Fülle von Individualitäten darstellen. Die Art nun, wie diese durch und durch individuelle Außenwelt auf unser Ich elementar einwirkt, nennen wir zufällig. Und da das Individuelle durchgängig den Charakter dieser Welt ausmacht, so ergibt sich daraus die unbegrenzte Möglichkeit von Zufalls- und Schicksalserlebnissen.

Diese harte Tatsache des Zufalls erlebt der Mensch besonders eindrucksvoll im primitiven Zustande, wo er noch ganz in und mit der Natur lebt und jeden Augenblick allen möglichen Wechselfällen ausgesetzt ist und nur sehr bescheidene Mittel besitzt, um seiner Lage Herr zu werden. Der Zufall ist aber nicht nur der Geselle des unkultivierten Menschen. Er begleitet die Menschheit durch ihre ganze Geschichte hindurch und weicht ihr nicht von der Seite.

Das hat die Menschheit von alters her erkannt und schmerzlich empfunden, und darum ist die Geschichte voll von menschlichen Bemühungen, mit dem Schicksal zurecht zu kommen, ja womöglich des Schicksals Herr zu werden, sich selbst vom Schicksal zu erlösen. Der Mensch hat sozusagen der Macht des Schicksals gegenüber eine Macht aufgeboten, um das Schicksal zu

---

Beziehung noch genauer durcharbeitete. Dabei würde ein ausführlicheres Eingehen auf die Begriffe „Zufall" und „Schicksal", die bisher — merkwürdigerweise — nur ganz beiläufig vorkommen, sehr gute Dienste tun.

bekämpfen und zu besiegen, er hat den Versuch gemacht, eine neue, vom Zufall befreite Welt aufzurichten. Was wir hier meinen, ist die Kultur (einschließlich der Religionen), soweit es sich darin um menschliche Betätigung handelt. Man kann die Kultur verstehen als einen großartigen Versuch des Menschen, sich selbst von der unheimlichen Gewalt des Schicksals zu befreien. Ein Versuch ist es freilich nur mit sehr begrenztem Erfolge. Denn das Schicksal erweist sich immer wieder als die stärkere Macht und offenbart seine Majestät gerade im Gegensatz zur Kultur mit doppelter Stärke.

Wir müssen aber dieses Ringen der Menschheit mit ihrem Geschick noch etwas genauer betrachten. Denn es gehört mit zum Schicksalserlebnis hinzu, und überdies wird, wie wir sehen werden, das Verständnis der christlichen Glaubensstellung zum Schicksal gerade durch die genaue Betrachtung dieses Punktes besonders gut vorbereitet [1]).

Der primitive Mensch will durch das magische Handeln des Kultus des Schicksals Meister werden, durch Opferhandlungen und Beschwörungen, durch Weihen und rituelle Bewegungen aller Art. Er will die bösen Geister bannen und die guten Geister stärken und gewinnen für seine Zwecke. Er macht denn auch die Erfahrung, daß es ihm unter Umständen gelingt, der höheren Mächte Herr zu werden. Aber immer wieder wird es ihm zur peinlichen Gewißheit, daß die unheimlichen, spukenden Dämonen oder die geheimnisvolle Macht, die die Dämonen bändigt, seinem Willen nicht dauernd und unbedingt gehorchen will. Immer wieder erfährt er die Unzuverlässigkeit, die Tücke der dämonischen Gewalten.

Und in der Menschheit, die an der Kraft des Zaubers zu zweifeln begonnen hat, die in der technisch-wirtschaftlichen Kultur einen Ersatz für den zeremoniellen Kultus sucht, wiederholt sich dasselbe Schauspiel. Wohl gelingt es dem Menschen, sich durch die materielle Kultur bis zu einem gewissen Grade von dem Einfluß äußerer Wechselfälle zu befreien. Der zivilisierte Mensch ist dem Wechsel der Witterung, der Jahreszeiten, der Tages- und Nachtzeiten und all der Unsicherheit des Lebens in der Wildnis entzogen. Er erhält nach wohlerprobten Regeln seine Nahrung und Kleidung, für seine Gesundheit sind erprobte Aerzte und erprobte Medizinen da, er hat vor allen Dingen das Geld, das ihn allen Möglichkeiten gegenüber im voraus beruhigt, und ihm kommen überdies „Versicherungen" gegen Unfälle aller Art zu Hilfe, so daß er sich vor keinem Unheil zu fürchten braucht. Aber doch treten immer wieder unvorhergesehene Ereignisse ein, die alle Sicherheitsmaßregeln illusorisch machen: die Gewalt des Feuers, des Wassers, des Blitzes, des Sturmes oder auch unheilbare Krankheiten machen alle menschlichen Vorsichtsmaßregeln unter Umständen mit einem Schlage wieder zunichte, und namentlich steht der für alle Menschen unvermeidliche, aber

1) Die im folgenden angedeuteten Typen der Religion habe ich näher ausgeführt in dem Handwörterbuch: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Bd. V, Spalte 1401—1419.

in seinem tatsächlichen Auftreten unberechenbare Tod als drohendes Verhängnis über allen Einrichtungen, die das leibliche Leben fördern und erhalten sollen. Und je höher die materielle Kultur, je größer die Sicherheit, die sie zu verheißen scheint, desto schmerzlicher werden die unvorhergesehenen schlimmen Zufälle empfunden, desto mehr erscheinen sie als ein drückendes Schicksal.

Und weiter erhebt sich der Mensch in das Reich der dichtenden Phantasie, zu den „leichtlebenden" Göttern, die frei über den Schwierigkeiten und Hemmungen des Alltagslebens schweben und imstande sind, durch Wunder den gewöhnlichen Lauf der Dinge zu durchbrechen und diejenigen, die ihnen dienen, in ein verklärtes Leben zu erheben, das göttergleich und von den Hemmungen des Schicksals frei ist. Diese Gedanken haben von jeher vielen einen großen Trost geboten, aber freilich keinen vollständigen und endgültigen. Auch in diese ästhetische Form der Religion spielt immer das Schicksal hinein. Unter den Göttern, die verehrt werden, sind auch die Gottheiten des Schicksals, die den Lebensfaden des Menschen spinnen und wieder abreißen, dem einen mehr Glück, dem andern mehr Unglück zumessend, als ein Verhängnis, dem niemand entrinnen kann. Und das Schicksal läßt auch die obersten Götter nicht ganz los. Wohl meint man gelegentlich, das Schicksal liege in der Hand der Götter, sei ihnen dienstbar. Aber dann tritt doch wieder die Anschauung auf, daß auch die Götter unter der unabwendbaren Notwendigkeit stehen.

Und ganz ähnlich wie in dieser religiösen Gedankenwelt des Polytheismus gestaltet sich das Ringen des Menschen mit dem Schicksal in der Welt der Dichtung überhaupt. Die Dichtung will in der Regel das Leben in verklärter, das heißt aber von der Last des Zufalls befreiter Gestalt darstellen. Wohl weiß auch sie von Zufall und Schicksal zu reden, ja, die Dichter reden gern und viel von Zufall und Schicksal. Aber sie befreien durch ihre Darstellung von der Last des Schicksals, indem sie die Disharmonien des Lebens in Harmonien auflösen. In der Regel wird ein „befriedigender Ausgang der Geschichte" erwartet und gefunden. Die Verwickelungen werden gelöst, es geht alles „glücklich" aus. Aber von jeher sind die Dichter doch auch der Tatsache gerecht geworden, daß die Menschen nicht selbst ihr Glück machen, daß sie auf unberechenbare Mächte angewiesen sind und daß diese Mächte nicht immer ihren Wünschen entsprechen, sondern sie unter Umständen vernichten. So hat von jeher auch die Tragödie einen hervorragenden Platz in der Dichtung eingenommen und den ergreifendsten Eindruck gemacht. Und je naturalistischer die Dichtung im Laufe der Neuzeit geworden ist, desto nachdrücklicher unterstreicht sie gerade diese Seite des Lebens, ja sie behauptet wohl gar die Sinnlosigkeit des Daseins und die gänzliche Abhängigkeit des Menschen von widrigen Gewalten.

Und weiter sucht der Mensch durch Wissen dem unheimlichen, unberechenbaren Schicksal zu entgehen. Die Religionsgeschichte ist voll von Versuchen, einen Strahl göttlicher Weisheit zu erhaschen und durch ihn das geheim-

nisvolle Dunkel der Zukunft zu erleuchten. Das gesamte Orakelwesen dient diesem Zweck. Aus dem Rauschen der Bäume, aus dem Flug der Vögel, aus den Eingeweiden der Tiere, aus den Losen, die man zieht und vor allem aus dem Lauf der Sterne sucht man zu erkennen, was die Zukunft bringen wird, und man befragt erleuchtete Wahrsager, die solche Zeichen deuten oder aus den Tiefen ihres eignen Geistes heraus ihre Weisheit verkündigen. Und die Wahrsager wissen den Fragern zu antworten, ja sie arbeiten ganze Systeme aus von Grundsätzen, nach denen man aus den himmlischen und irdischen Zeichen das kommende Schicksal soll erkennen können. Aber ihre Antworten sind selten klar, oft zweideutig, so daß man sie entgegengesetzt verstehen kann. Und die tiefste Weisheit dieser Kreise ist zu allen Zeiten die eben nicht erhebende, sondern niederschmetternde Wahrheit gewesen, daß alles nach unausweichlicher Notwendigkeit geschieht. Andre erheben sich pantheistisch zum All-Einen und suchen ihre Ruhe in der Erkenntnis, daß dieses All-Eine allen zufälligen Dingen zugrunde liegt, so daß es nichts Unberechenbares in der Welt gibt, weil eben alles notwendig der Ausfluß dieses All-Einen ist. Sie fühlen sich eins mit der Einheit der Welt und erheben sich so über die unberechenbaren Einzelheiten des Weltlaufs und ergeben sich in das Unendliche. Auch dieser Glaube gewährt manchen eine Zeitlang ein gewisses Gefühl des Sieges über das Schicksal [1]), aber schließlich doch keine definitive Befriedigung. Es bricht sich doch immer wieder die Erkenntnis Bahn, daß das Universum nicht identisch ist mit dem eignen Selbst, ja, daß es voll des Fremden, Widrigen ist, so daß man am Ende mehr die Empfindung hat, machtlos unter dem großen Getriebe zu liegen, den Gesetzen der „eisernen" Notwendigkeit ausgeliefert zu sein, ja man empfindet die Widerstände der Welt gegen den eignen Freiheitsdrang unter Umständen so stark, daß man in dieser Welt die allerschlechteste erblickt und den Weltgeist, der das Dasein will und erzeugt, als einen wahren Teufel betrachtet. So begnügt sich manch einer mit dem resignierten Trost: „Es muß nun einmal so sein", andre verwünschen das Dasein überhaupt und würden es besser finden, wenn überhaupt nichts wäre. So erweist sich das pantheistische Denken nicht als eine unbedingte Sicherung gegen die überwältigende Macht des Schicksals.

Und auch wo der Geist der profanen Philosophie und der exakten Wissenschaft das Wort hat, kommt man zu keinem besseren Ergebnis. Wohl leistet die Wissenschaft außerordentliches, indem sie die Gesetze auffindet, nach denen sich das Weltall bewegt,

1) Vom pantheistischen Standpunkt aus sucht das Schicksalsproblem zu lösen der Vortrag von E. v. Bodman: „Schicksal und Seele" 1918. Wir leben für „eine unendliche Macht, die auch in uns und durch uns lebendig ist" (S. 13). „Aller Kampf, alle Bewegung in der uns sichtbaren Seite seiner (Gottes) Welt ist Stoffwechsel in seinem Leibe" (S. 13). „Tauchen wir in die Seele der Welt: in Gott, haben wir Teil am freien Glück seines ewigen Seins, seines ewigen Müssens, seines ewigen Spiels und seiner ewigen Herrlichkeit, für die wir kämpfen und leiden, leben und sterben und werden dabei zum Meister in unserer kleinen Welt, wie ers in seiner großen ist" (S. 22 f.).

so daß der Mensch mit Ruhe in die Zukunft blicken kann, überzeugt, es werde die Welt im ganzen so weiter laufen wie sie bisher gelaufen ist. Mit Stolz erhebt sich mancher Mann der Wissenschaft über das „bloß Zufällige" zum „Allgemeingültigen und Notwendigen" [1]), ja, manch einer hält es kaum für der Mühe wert, über das Zufällige nachzudenken. Aber auch hier erfolgt die Reaktion. Auf den seiner selbst sicheren Rationalismus, der überall das Gleiche sieht und die Mannigfaltigkeit der Dinge übersieht, folgt der Positivismus. Je genauer die Beobachtung des Wirklichen zu Werke geht, desto mehr drängt sich dem Beobachter die unergründliche Fülle, das unentwirrbare Chaos des Wirklichen auf, und der individuelle Charakter aller Dinge macht sich mit einem solchen Nachdruck geltend, daß man wohl gar an der Objektivität der Gesetze irre wird und überhaupt jede Annahme höherer Zusammenhänge in das Gebiet subjektiver Fiktionen und Illusionen verweist. So langt auch der profane Intellekt bei dem geheimnisvollen Schicksal an als der Gesamtheit des unerforschlichen Tatsächlichen.

Und weiter sucht der Mensch die persönliche sittliche Gemeinschaft mit der Gottheit durch die Erfüllung göttlicher Gebote zu gewinnen. Dadurch sollen die widerstrebenden, selbstsüchtigen Kräfte im eignen Ich, die Willkür, die Launen, die Einfälle und die Handlungen, die dem höchsten Endzweck entgegen sind, d. h. also das widrige Schicksal, soweit es in die Tiefen des eignen Ich hineinreicht, überwunden werden. Und auch mit dem äußeren Schicksal hofft er auf diesem Wege zurecht zu kommen. Er sucht im Weltgeschehen das Gesetz der Vergeltung zu entdecken und versteht äußere Uebel als Strafen für böse Taten und äußeres

1) In typischer Form liegt diese Auffassung vor in der Schrift von A. Lasson: „Ueber den Zufall" 1918, 2. Aufl. Hier wird der Zufall als das einzelne der Allgemeinheit des Begriffes gegenübergestellt und ihr ein- und untergeordnet. „Der denkende Mensch erwartet nicht bloß, er fordert geradezu von den Dingen, daß alle zufällige Abweichung und Unregelmäßigkeit durch das innere Maß in Schranken gehalten wird" (S. 50 f.). „Es ist eine und dieselbe Vernunft, die unserem Geiste innewohnt und in unserem Denken wirksam ist, die auch in allen Erscheinungen des sinnlichen und geistigen Universums unserem wissenschaftlichen Nachdenken sich zur Erscheinung bringt" (S. 7 f.). „Zufall und Zufälligkeit werden durch den Gedanken erfaßt. Sie werden nicht unmittelbar empfunden, wahrgenommen, angeschaut. Die Vorstellung des Zufalls nähert sich dem strengen Gedanken" (S. 44). „Das Irrationelle, das Alogische liegt nicht rein außerhalb des Kreises des Rationellen und Logischen. . . . Die Vernunft greift über und bezwingt das ihr widerstrebende Vernunftlose, das immer nur im Werden ist und niemals zu wirklichem Sein gelangt. . . . Der Zufall stammt aus vernünftiger Ordnung. Er erscheint an dieser als ihr relatives Gegenteil" (S. 45). „Wer den Zufall denkt, denkt die Ordnung mit, und wer die Ordnung denkt, der denkt auch den Zufall" (S. 46). „Der vernünftige Mensch kann es wissen, daß seines Geistes Art, seines Denkens Notwendigkeit ihm auch die äußere Welt erzeugt. . . . Beide Gebiete, das geistige wie das sinnliche, sind Gebiete innerhalb des Denkens" (S. 53). „Im Begriff ist das einzelne mitgesetzt; im einzelnen ist der Begriff das Wirkliche. Das Allgemeine und das Einzelne gehören untrennbar zusammen; sie sind verschieden wie die beiden untrennbaren Momente eines Gedankens" (S. 54). „Das Gesetz herrscht und ist das Mächtige, aber jeder einzelne Fall drückt das Gesetz nur annähernd mit stärkerer oder geringerer Abweichung aus" (S. 58).

Wohlergehen als Lohn für gute Taten. Oder er schreitet zu der tieferen, nicht mehr bloß rechtlichen, sondern im engeren Sinn sittlichen Ueberzeugung fort, daß sein eignes Innerstes, das Gewissen, des Guten voll und daß die Welt draußen der Güte Gottes voll ist. Aber je eifriger sich der Mensch bemüht, durch eigne Kraft das Gute zu tun, desto mehr erkennt er seine Ohnmacht gegenüber dem überwältigenden Verhängnis in ihm selbst, desto mehr geht ihm die unheimliche Gewalt der Sünde auf, und das göttliche Gesetz, das ihm zum Guten gegeben ist, wird von ihm womöglich geradezu als ein Anreiz zum Bösen erlebt, wodurch er noch tiefer in die Netze der Macht verstrickt wird, die ihn innerlich bändigt. So langt man am Ende nicht bei einem Gefühl des Sieges, sondern bei einem Gefühl der Niederlage an. Und je aufmerksamer man das Weltgeschehen draußen beobachtet, desto mehr wird man inne, daß der Vergeltungsgedanke bei weitem nicht in allen Fällen das Schicksal des Menschen erklärt, daß Glück und Würdigkeit, Unglück und Unwürdigkeit keineswegs immer zusammentreffen. Manch einer im Heidentum hat empfunden, was der Dichter den Griechen zornig ausrufen läßt:

„Ohne Wahl verteilt die Gaben,
Ohne Billigkeit das Glück."

Und auch den Männern des Alten Testaments macht diese Erfahrung schwere Sorgen. Die Psalmen sind voll von der Klage über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Frommen. „O Eitelkeit der Eitelkeiten!" ruft der Prediger Salomo angesichts dieser Tatsache. Und Hiob ergibt sich nach langem Ringen der unerforschlichen und unwiderstehlichen Allgewalt des Schöpfers: „Fürwahr, zu gering bin ich. Was soll ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund." Und auch wo man auf dem Boden der im engeren Sinne sittlichen Religion steht, wo man von der durchgängigen Güte der Welt überzeugt ist, auch hier und gerade hier macht man immer wieder die niederschmetternde Erfahrung des Gegenteils.

Nicht anders liegt es im profanen Gemeinschaftsleben. Auch die besten Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit vermögen das Böse nicht vollständig auszurotten und eine vollkommene Ordnung herzustellen. Liebe und Gerechtigkeit vermögen Großes und haben der Menschheit unendlichen Segen gebracht. Aber sie vermögen das Böse doch nur einzudämmen, nicht gänzlich zu überwinden. Und die besten Verträge und Versicherungen des Friedens und der Freundschaft reichen nicht aus, um den Frieden unter den Völkern dauernd zu erhalten. Eines Tages bricht wie ein furchtbares Verhängnis der Krieg herein, der alle Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens auf den Kopf stellt und bei allem Förderlichen, das er bringt, doch auch als ein großer Verderber der Menschheit betrachtet werden muß.

Und endlich gibt es noch eine, und das ist die radikalste Form des Strebens nach Selbsterlösung vom Schicksal. Hier handelt es sich geradezu um eine Flucht vor dem Schicksal. Aus der Religionsgeschichte gehört hierher der extreme Asketismus und Mystizismus, der dazu anleitet,

durch angestrengte Selbstkasteiung und Selbstvertiefung gänzlich von der Welt loszukommen und gänzlich mit der Gottheit eins zu werden. Die altindische Religionsentwicklung mit ihrer Spitze im Buddhismus zeigt in klassischer Weise diese Tendenz auf radikale Selbsterlösung. Aber auch hier verschafft sich das Schicksal wieder sein Recht. Gerade der Buddhismus zeigt das aufs Unwidersprechlichste. Man geht in dieser Religion alsbald wieder dazu über, göttliche Wesen zu verehren, die nicht bloß auf dem dunkeln Untergrunde des eignen Gemütes leben, sondern äußere, fremde, übermächtige Gewalten sind. Und ein andrer Zweig der Religionsgeschichte, der semitische, zeigt geradezu diese Tendenz auf gänzliche Unterwerfung unter die transzendente Gottheit. Ihr Endpunkt ist der Islam mit seiner völligen Abhängigkeit von der Willkür Allahs [1]).

Und im profanen Leben zeigen sich die gleichen Gegensätze. Eine stark aufstrebende profane Kultur wie etwa die der Gegenwart ist getragen von dem Geist der Selbsterlösung, von dem Gedanken: der Mensch ist der eigentliche Schöpfer seines Glückes. Er braucht sich auf keine höhere Macht zu verlassen und vor keiner fremden Gewalt zu fürchten; er soll und kann durch eigne Kraft sein Schicksal bestimmen. „Jeder ist seines Glückes Schmied", „in deiner Brust sind deines Schicksals Sterne", und darum mutig gewagt! „Dem Mutigen gehört die Welt" (fortes fortuna adiuvat). Immanenz, nicht Transzendenz, Autonomie, nicht Heteronomie! — das sind die Grundsätze, die eine solche Kultur beherrschen. Aber wir vernehmen in einer Welt von dieser Art und so auch in der modernen doch auch wieder Stimmen von entgegengesetztem Klang. Gerade bei jenem so gewaltigen Aufstreben, gerade bei dem Bemühen, sich rücksichtslos auszudehnen und in der Welt breit zu machen, stößt der Mensch besonders hart gegen die Wände, die sein Dasein umgeben. Wohl hat die moderne Menschheit durch ihr Selbstvertrauen Erstaunliches erreicht. Das Glück hat den Mutigen wirklich geholfen. Aber andrerseits begegnet man doch häufig bei Menschen, die Wert darauf legen, „modern" zu sein, einem starken Verständnis für die Grenzen der Menschheit und wohl gar dem Bekenntnis: „Ich bin Fatalist". Und die moderne Literatur predigt nicht selten die Wahrheit, daß der Mensch nichts ist im großen Weltgetriebe, ein willenloses Werkzeug des Zufalls. „Man glaubt zu schieben und man wird geschoben", so sagt man wohl, „es kommt, was kommen muß, niemand kann seinem Schicksal entgehen."

So läßt das Schicksal den Menschen nicht los. Es verfolgt ihn bis auf die höchsten Höhen der Kultur und läßt sich nicht von ihm besiegen. Mag der Mensch sich noch so sehr bemühen, eine höhere Welt hervorzubringen, in der das Schicksal ausgeschaltet ist, es stellt sich doch immer wieder ein und erweist sich überall als dieselbe erhabene, fremde, transzendente Macht, die gleichgültig, ja unter Umständen feindselig ist gegen alles, was der Mensch zu

1) C. P. Tiele unterscheidet in seiner Einleitung in die Religionswissenschaft mit Recht „theanthropische" und „theokratische" Religionen.

seiner Erlösung unternimmt, die dem frommen Glauben seine Grenzen zieht, die durch Katastrophen die materielle Kultur gefährdet, die der Kunst das Problem des Tragischen stellt, in der Wissenschaft sich als das Irrationale dem Fortschritt des Denkens in den Weg legt, allem sittlichen Streben mit herber Immoralität sich entgegenstemmt und überhaupt allem selbständigen Wollen und Handeln Schwierigkeiten bereitet.

Wir haben nun das Schicksalserlebnis in seinen verschiedenen Beziehungen kennen gelernt und können uns die Frage vorlegen: Unter welchen Voraussetzungen ist im allgemeinen ein Zusammenbruch des Menschen unter seinem Schicksal möglich? Oder genauer: In welcher Verfassung befindet sich im allgemeinen die Seele eines Menschen, der unter dem Eindruck eines Schicksalsschlages jeden inneren Halt verliert, in dem das Gefühl der Unlust, das ein solcher Schlag erzeugt, sich bis zur Verzweiflung steigert?

Die Antwort scheint ziemlich einfach zu sein. Der Mensch, der an den Gütern der Kultur teil hat und sich auf ihre Einrichtungen verläßt, der insbesondere göttliche Offenbarungen kennt und weiß, an welche göttlichen Helfer er sich in der Not zu wenden hat, scheint weniger in Gefahr zu sein, unter einem schweren Schicksalsschlage zusammenzubrechen als ein solcher, der hilflos dem Walten des Zufalls ausgeliefert ist. So einfach liegt indessen die Sache doch nicht. Richtig ist, daß der Mensch, der in der Welt der Religion und der profanen Kultur lebt, dessen Dasein in wohlerprobte Regeln eingespannt ist, weniger zahlreiche Schicksalserlebnisse hat als einer, dem diese Wege verschlossen sind. Nun gibt es aber Menschen, die ein solches Zutrauen zu ihrer eignen Kraft und zur menschlichen Kraft überhaupt besitzen, die so stolz sind auf das, was sie leisten und haben, die ihres Gottes und ihrer Welt so sicher sind, daß sie darüber die Existenz des Schicksals vergessen oder doch zeitweise gänzlich außer acht lassen, so leben, als ob es kein Schicksal gäbe. Je mehr aber diese Ueberzeugung, der Mittelpunkt aller Dinge, der absolute Herr seines Schicksals zu sein, einen Menschen beherrscht, desto furchtbarer wird seine innere Erschütterung sein, wenn er plötzlich inne wird, daß es trotz aller seiner Selbstsicherheit Mächte gibt, denen er schlechterdings nicht gewachsen ist. Hier ist also die Gefahr des inneren Zusammenbruches gerade ganz besonders groß.

Andrerseits ist zu bemerken, daß Menschen, die viel mit dem Schicksal zu kämpfen haben, keineswegs mit Unlust, geschweige denn mit Verzweiflung gegen jedes fremdartige, ja auch nicht gegen alles Widrige reagieren. Im Gegenteil! Viele haben sogar ein Verlangen nach dem Fremden, Ungewohnten, Neuen, ja nach dem Widrigen, Feindlichen, haben eine Lust daran, sich kämpfend mit Gegnern zu messen. Manche suchen geradezu Abenteuer und Gefahren aller Art, um ihre Kampfeslust zu befriedigen. Andre wieder suchen nicht die Gefahr, aber sie suchen ihr Glück und ertragen gerne tausend widerwärtige Zufälle in der Hoffnung, endlich doch einen großen Glückszufall zu erleben. Mit Leidenschaft spielt der Hasardspieler trotz der größten

Verluste immer weiter, weil er meint, es werde ihm schließlich doch gelingen. Und viele, die ihr Leben in ständiger Unsicherheit, ja in steter Lebensgefahr verbringen, verlernen es schließlich ganz, sich zu fürchten. Sie stumpfen ab gegen die Furcht vor dem Fremden, weil ihnen das Erleben des Fremden vertraut geworden ist.

So kommen wir zu folgendem Resultat: Wer die göttlichen und menschlichen Kräfte nicht kennt, durch die wir uns über den Zufall erheben, läuft Gefahr, mit seinem Schicksal nicht in Ordnung zu kommen. Aber gefährdeter noch ist der, der so lebt, als ob es kein Schicksal gäbe. Relativ gesichert aber ist, wer sich durch jene Kräfte, soweit es möglich ist, über das Schicksal erhebt, gesichert auch, wer allezeit mutig dem Schicksal ins Auge sieht. Wer aber beides miteinander erlebt, Erlösung vom Schicksal und Ergebung ins Schicksal, der ist am meisten gesichert.

2. Wir kommen nun zur Beantwortung der Hauptfrage, der unsre ganze Untersuchung gilt: Wie verhält sich das Schicksalserlebnis zum christlichen Glauben? Nach allem, was wir bisher ermittelt haben, können wir diese Frage jetzt genauer folgendermaßen formulieren: Ist die christliche Religion wesentlich eine solche, in der man eine Erlösung vom Schicksal erlebt, so daß es ungereimt ist, innerhalb des Christentums überhaupt noch vom Schicksal zu reden? Wird man durch immanente gottmenschliche Kräfte aus der Welt des Zufalls in eine Welt höherer Ordnung erhoben, die vom Zufall gereinigt ist? Oder ist etwa umgekehrt das Schicksalserlebnis grundlegend in der christlichen Frömmigkeit, so daß nicht Erhebung, sondern Ergebung den christlichen Charakter beherrscht und das Christentum geradezu eine Schicksalsreligion heißen muß? Oder sind beide, Erhebung und Ergebung, der christlichen Frömmigkeit wesentlich? Und wenn dies etwa der Fall ist, in welchem Verhältnis stehen die beiden Momente zueinander?

Wir untersuchen zunächst den Erlösungscharakter der christlichen Religion. Daß die Erlösung im Christentum eine entscheidende Rolle spielt, unterliegt keinem Zweifel. Ewiges Leben im Reiche Gottes als Kind Gottes, das ist das Ziel alles christlichen Strebens. Das Leben in der Gotteskindschaft ist aber ein Leben im Geiste Gottes, wobei Gott nicht bloß als eine fremde, transzendente Macht, sondern als immanente Kraft erlebt wird. Damit ist zugleich das Gefühl höchster, ungetrübter Seligkeit verbunden, sodann das Erlebnis der Freiheit von allem, was uns hinieden knechtet, es ist ein Leben in der Anbetung Gottes, wobei Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt wird, ein Leben in einer verklärten Welt, in der kein Tod, keine Sünde, kein Leid mehr ist. Das ist das Ziel der christlichen Sehnsucht.

Damit ist nun aber zugleich dem Christen eine hohe Aufgabe gestellt. Ein Ideal schwebt ihm vor, ein „Du sollst" steht über seinem Leben. Was er in Zukunft erwartet, soll er sich selbst durch seine Kraft erringen. Mit Furcht und Zittern soll er an seinem Heil arbeiten, er soll schon jetzt sich in Gottes Geist anbetend versenken und den Frieden Gottes suchen, schon jetzt

sich frei über die Welt erheben und nach Erkenntnis Gottes streben. Und er hat weiter die Verpflichtung, das Heil nicht nur für sich zu suchen, sondern es auch andern mitzuteilen. So nimmt das Reich der Gotteskinder schon in der Gegenwart seinen Anfang, indem alle, die errettet werden wollen, an ihrer Errettung arbeiten.

Aus dieser im engsten Sinn religiösen Lebensaufgabe ergibt sich dann weiter mit innerer Notwendigkeit eine energische, durchgreifende Betätigung auf allen Gebieten des profanen Lebens. Wer im Innersten den Frieden Gottes erstrebt und erlebt, der hebt sich dadurch auf eine solche Höhe des geistigen Lebens, daß von ihm eine Kraft ausstrahlt, die auf seine ganze Umgebung erhebend einwirkt. Es ist nicht zufällig, sondern entspricht diesem inneren Zusammenhang, wenn die Liebe neben dem Glauben und wenn das „Arbeite" neben dem „Bete" steht. Wer im Geiste Gottes lebt, vergeistigt notwendig die Welt um sich her, betätigt sich, je nach seinem Können im sozialen, im intellektuellen, im ästhetischen, im wirtschaftlichen Leben. Ganz besonders aber umspannt der, der den Frieden Gottes besitzt, die Liebe Gottes erfährt, die Menschen mit Liebe. Und aus dieser Liebesgesinnung erwächst noch ein besonders starker Antrieb, den andern zu helfen in allen Dingen. Und das bedeutet wieder einen Antrieb zur Betätigung auf allen möglichen Gebieten des weltlichen Lebens. Die christliche Geschichte, besonders die der asketischen Richtungen, ist voll von Beweisen für die Tatsächlichkeit dieses Zusammenhanges. Und schon einer der ältesten Zeugen unsrer Religion, derselbe, der seine Leser ermahnt, an ihrem Heil mit Furcht und Zittern zu arbeiten, fordert sie weiterhin auf: „Was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was rein was lieblich, was wohllautend, was eine Tugend, ein Lob, dem denket nach!" So ist das große Ringen der Menschheit mit den Hemmungen, die ihr Dasein einengen, jener große Kampf, den wir in allen Religionen und auf allen Gebieten der Kultur gefunden haben, dem Christentum nicht fremd. Im Gegenteil! Er empfängt aus den Tiefen des christlichen Glaubens besonders starke Antriebe und der Versuch der Menschheit, von der Enge der Welt loszukommen, macht gerade unter der Leitung des christlichen Geistes bedeutende Fortschritte.

Von dem Glaubensstandpunkt aus, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, erscheint das gesamte vom Zufall beherrschte Dasein als etwas, was überwunden werden muß. Selbstverleugnung, d. h. Erhebung über die Bedürfnisse der eignen, kleinen, begrenzten Individualität, Kampf mit der Sünde und Sieg über die Sünde, innere Erhebung über das äußere Uebel, aber auch Geringachtung aller weltlichen Güter und Aufgaben — das alles sind charakteristische Züge der christlichen Lebensführung.

Und wie in der praktischen Behandlung der gegebenen Wirklichkeit, so ist auch in ihrer theoretischen Beurteilung der Gedanke der Ueberwindung und des Sieges maßgebend. Alles, was in der Welt vorhanden ist und geschieht, also auch das Zufällige in seiner ganzen Fremdartigkeit und schein-

baren Sinnlosigkeit, ist Mittel für den göttlichen Endzweck des Reiches der Gotteskinder und wirkt zu dessen Verwirklichung mit. Selbst das Uebel und die Sünde fällt trotz scheinbarer Zweckwidrigkeit nicht aus dem großen Zweckzusammenhang heraus. Die äußeren Hemmungen, welche die Uebel bedeuten, sollen gerade die innere Sicherheit und den inneren Frieden erhöhen und die Sünden, in die man fällt, sollen gerade ein Ansporn sein, die Kraft zum Tun des Guten besonders anzustrengen.

Diesem ganzen Zusammenhang entspricht auch der christliche Gottesglaube. Gott ist nach christlicher Ueberzeugung das, was der Mensch erstreben soll, die Verwirklichung des Ideals, das der Mensch erreichen soll, der Vollkommene, in dessen Nachahmung der Mensch vollkommen werden soll. Er ist seliger, in sich über allen Wechselfällen des Weltlaufs ruhender Geist, der Gott des Friedens, der Liebe und Gerechtigkeit übt, Weisheit, Herrlichkeit und Allmacht besitzt, der als der Ewige und Allgegenwärtige erhaben ist über alle Schranken des in Raum und Zeit eingeengten Daseins. Er ist ganz auf den Zweck gerichtet, seine Kinder in seinem Reiche zu beseligen. Diesem Zwecke gilt sein Tun. Er hilft seinen Kindern zum Heil, indem er ihnen seinen Geist in die Herzen gibt, so daß sie die Kraft haben zu tun, was sie sollen. Er hilft ihnen andrerseits dadurch, daß er in der Welt alles ihnen zum Guten mitwirken läßt. Er hilft ihnen aus ihren Nöten und ihren Sünden. Er leitet nicht nur im Großen und Größten, nein, auch im Kleinen und Kleinsten die Menschen und die Dinge so, daß alles seinen Zweck erfüllt. Er wendet auch das scheinbar Zweckwidrige so, daß es dem höchsten Zwecke dienen muß. So können sich die Frommen auf den gütigen Vater verlassen, der für das Gras auf dem Felde und für die Vögel unter dem Himmel sorgt und ohne dessen Willen ihnen kein Haar gekrümmt werden kann. Dies ist der christliche Vorsehungsglaube, der den Menschen über alle Schwierigkeiten des äußeren Daseins erhebt. Er erhebt ihn über alles Fremde, Dunkle, Hemmende, Widrige seines Daseins. Hier ist das Schicksal nicht mehr eine unheimliche Macht. Es ist alles, was uns begegnet, licht und klar, es ist sinnvolle „Schickung", die nicht niederdrückt, sondern erhebt und tröstet [1]). Und die Welt und die Menschheit ist voll von göttlicher Offenbarung. In dem Frieden, den der Mensch erlebt, offenbart sich der Friede, den Gott hat, in der Liebe, die er erfährt, zeigt sich die göttliche Liebe, in der Gerechtigkeit, die sich unter dem Menschen und im Weltlauf findet, erkennt er göttliche Gerechtigkeit. In den Ordnungen der Welt und des menschlichen Lebens erkennt er die Spuren der göttlichen Weisheit. In überraschenden Erfolgen seines Lebens erblickt er Wunder und verehrt in ihnen die göttliche Herrlichkeit, und die gewaltigen Kraftäußerungen der Natur sind ihm Offenbarungen der göttlichen Allmacht.

1) Das deutsche Wort „Schicksal" hat einen christlichen Klang. Es erinnert an den christlichen Glaubenssatz, daß alle Zufälle „Schickungen" Gottes sind. Doch ist das Wort „Schicksal" in dieser ganzen Abhandlung nicht in spezifisch christlichen sondern in dem allgemein menschlichen — auch heidnischen — Sinne von „Verhängnis" gebraucht.

So ist der christliche Glaube voll von dem Gefühl des Sieges über die Schwierigkeiten unseres Daseins, und die christliche Religion darf darum mit vollem Recht eine Religion der Erlösung vom Schicksal, der Erhebung über das Schicksal in eine Welt der Freiheit heißen.

Aber dies ist nun freilich doch nur die eine Seite des christlichen Glaubens. Es kommt noch eine andere Seite hinzu. Die christliche Religion ist zugleich eine Religion der Ergebung. Das Schicksalserlebnis ist im Christentum keineswegs vergessen. Es ist da und ist von großer Bedeutung.

Wenn wir nun das christliche Schicksalserlebnis entwickeln, müssen wir den umgekehrten Weg einschlagen wie bei der Darstellung des Erlösungserlebnisses. Begannen wir dort mit der Vollendung und gingen von da zum Gottesglauben zurück, so müssen wir hier mit dem Gottesglauben beginnen und mit der Vollendung schließen. Denn im ersten Fall ist das Ziel, im zweiten die Herkunft aller Dinge der entscheidende Gesichtspunkt.

So sehr man im Christentum überzeugt ist Gott zu kennen, seine Offenbarung zu besitzen, so ist doch andrerseits auch die Ueberzeugung lebendig, daß Gott eine unerforschliche Tiefe besitzt. Er ist nicht nur das Ideal des Menschen, das durch eigne Kraftanstrengung erreicht werden soll, auch nicht nur der Helfer, der den Menschen in den Stand setzt, dieses Ideal zu erreichen, sondern etwas absolut Positives, eine Tatsache, etwas, was nun einmal so, genau so und nicht anders ist. Gott ist in diesem Sinne Individualität, etwas ganz einziges in seiner Art, das also insofern nicht nach Analogie irgend eines andern Dinges begriffen werden kann, das man also als etwas so und so Daseiendes anerkennen muß, mag das nun angenehm oder unangenehm, den eigenen Zwecken förderlich oder hinderlich erscheinen.

Diese individuelle, positive Art des Wesens Gottes kommt zunächst zum Ausdruck in der Tatsache der Schöpfung und Erhaltung der Welt und in der Mitwirkung bei allen Einzelheiten des Weltgeschehens. Gott schwebt nicht bloß über den Zufällen, indem er sie zweckmäßig leitet, sie sozusagen aus der vorgefundenen Unordnung heraushebt und in Ordnung bringt, während die vorgefundene Unordnung nicht aus Gott, sondern aus irgend welchen andern, geheimnisvollen Quellen stammte. Nein, man ist im christlichen Glauben überzeugt, daß Gott selbst eben diese Welt genau in dieser Gestalt geschaffen hat und erhält und in allen Einzelheiten des Weltgeschehens geheimnisvoll wirksam ist. Alles ist souveräne Setzung Gottes. Alles ist nicht nur auf Gott hin als zu seinem höchsten Zweck, sondern auch aus Gott und durch Gott, wie Paulus sagt, und Gott wirkt alles in allen. Diese Welt ist nach christlicher Anschauung auch nicht, wie spekulatives Denken es gerne angesehen hat, nur ein Exemplar in einer unendlichen Reihe von Welten, so daß Gottes Schöpfertätigkeit am Ende doch eine rationale wäre, eine Verwirklichung des Begriffes der Welt. Nein, diese Welt und keine andre ist uns als Schöpfung Gottes gegeben. Mit diesem Satz begnügt sich der christliche Glaube. Damit ist aber der Zufallscharakter der Welt und der Schicksals-

charakter der schaffenden, erhaltenden und mitwirkenden Tätigkeit Gottes anerkannt.

Und das gleiche Bild bietet sich uns dar, wenn wir die christliche Weltanschauung genauer ins Auge fassen. Daß diese Welt genau diesen und keinen andern Verlauf nimmt, erkennt der christliche Glaube als etwas schlechterdings Geheimnisvolles an. Wohl ist das Ziel klar, zu dem alles im ganzen hinstrebt: Gott und seine Kinder in seinem Reich. Und auch daß alles einzelne für diesen Endzweck da ist, das ist dem Glauben klar. Aber warum Gott seinen Zweck genau auf diese und keine andre Weise verwirklicht, obwohl er ihn doch auf unendlich viele andre Weisen verwirklichen könnte, das läßt der Glaube als Rätsel bestehen. Wohl erlebt der Glaube in der Welt auf Schritt und Tritt Offenbarungen des Wesens Gottes. Aber er weiß, daß die Tatsache, warum Gott sich gerade so und nicht anders offenbart, einfach Tatsache und nicht weiter erklärbar ist, daß bei weitem nicht in allen Fällen das Dunkel erhellt wird, das über der Gegenwart und noch mehr über der Zukunft lagert. Auch der Gläubige weiß: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weisagen ist Stückwerk". Wohl erfährt er Offenbarungen des Friedens, der Liebe, der Gerechtigkeit, der Weisheit Gottes. Aber er muß im Blick aufs ganze und aufs einzelne doch auch bekennen: „Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege! Wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm werde wiedervergolten?" Wohl erlebt der Glaube Wunder und erblickt in ihnen Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes, aber er wird nicht erschüttert, wenn erwartete Wunder ausbleiben. Wohl erwartet er Stärkung durch die Allmacht Gottes und erfährt sie oft genug. Aber er ist auch mit einem Leben in Schwachheit zufrieden. Mit einem Wort: D e m u t ist eine wesentliche Seite des Glaubens, Ergebung in das, was ist und geschieht, ein williges Gehorchen, ein Gehenlassen, Geschehenlassen, Geltenlassen, ein Sichnichtempören, Sichnichtauflehnen — das ist die Art des christlichen Glaubens. In alledem aber wird das Schicksalsmäßige in dem Wirken Gottes anerkannt.

Und noch mehr: Im Erlösungserlebnis selbst ist das Schicksalserlebnis zu spüren und zwar hier mit ganz besonderer Deutlichkeit. Die Erlösung ist im Christentum nicht Selbsterlösung. So hoch die Anforderungen sind, die an die menschliche Selbsttätigkeit gestellt werden, so ist diese doch nicht das Entscheidende. Im Gegenteil! Der sich selbst überlassene Mensch ist nach christlichem Urteil nicht fähig, das Heil zu erlangen. Vielmehr ist es wesentlich Gottes Kraft, welche den Menschen errettet. „Gott ist es, der in euch wirksam macht, das Wollen wie das Wirken des Wohlgefallens wegen." Und dieses Wirken Gottes ist nicht bloß ein helfendes Mitwirken mit dem Willen des Menschen, sondern ein machtvolles Einwirken auf den menschlichen Geist, das mit Demut entgegengenommen wird. Und noch mehr: Diese Wirkung Gottes ist nicht bloß ein immanentes, unmittelbares Eingehen Gottes in die dunkeln Tiefen der menschlichen Seele, sondern sie ist vermittelt durch

einen Erlöser. Und der Erlöser ist nicht bloß in göttlicher Majestät und Herrlichkeit über die Erde gegangen. Vielmehr ist er in menschlicher Individualität, in ganz bestimmten, räumlich und zeitlich eng begrenzten, geschichtlichen Verhältnissen erschienen, ja er ist in Niedrigkeit, in Schwachheit, in Knechtsgestalt durchs Leben gegangen und hat am Ende sogar die Schmach des Kreuzestodes erduldet — den wundersüchtigen Juden ein Aergernis und den abstraktionssüchtigen Griechen eine Torheit.

Und weiter: Wenn jemand das ihm dargebotene Heil im Glauben wirklich ergreift, so ist das wiederum Schicksal. Der Gläubige fühlt sich von Gott erwählt, prädestiniert. Es ist eine souveräne Setzung Gottes, wenn gerade dieser einzelne an der Erlösung Anteil bekommt. Bei manchen kommt hinzu, daß sie abgesehen von den Einwirkungen, die sie durch die planmäßige Erziehung in der christlichen Gemeinde empfangen, noch besondere Stärkungen ihres inneren Menschen erfahren. Solche Erlebnisse tragen natürlich ganz den Charakter des Schicksals. Und noch eins ist bemerkenswert: der Gläubige geht in den Frieden Gottes ein, ohne daß er vorher durch eigne Kraftanstrengung seine Sünden ausgerottet hätte und von den Uebeln dieser Welt objektiv frei geworden wäre. Er darf vielmehr trotz aller Leiden, die ihn anfechten, und trotz aller Sünden, die er getan hat, tut und noch tun wird, sich des göttlichen Friedens erfreuen. Das Zweckwidrige um ihn her und in ihm selbst braucht nicht ausgerottet zu sein, wenn er seines Heils froh und gewiß werden und bleiben will.

Und werfen wir noch einen Blick auf das praktische Leben, das aus dem Glauben folgt, so finden wir, wie das Gehen- und Geltenlassen in ihm eine bedeutende Rolle spielt. Man hat im Gottesdienst nicht das Gefühl, Gott etwas zu geben, sondern ist im Gegenteil überzeugt, von ihm zu empfangen. Man ist nicht trotzig, wenn Gebete nicht erhört werden und ist überhaupt der Meinung, Gott werde schon selber tun, was zu tun nötig sei. Auch im weltlichen Leben macht dieser Zug der christlichen Frömmigkeit sich geltend. Man setzt sich in der menschlichen Gemeinschaft nicht unter allen Umständen mit seinem Eigenwillen durch, man sucht nicht immer sein Recht, man erduldet bereitwillig auch Unrecht, man lehnt sich nicht auf gegen alle Gewalt, sondern ist bereit, wenn es not tut, sich unterdrücken zu lassen. Im leiblichen Leben sorgt man sich nicht ängstlich um das, was morgen sein wird, sondern überläßt es Gott zu tun, was zum Besten seiner Kinder dient. Man tut gehorsam seine Pflicht in dem Beruf, in den man von Gott hineingestellt ist. Und wenn man hilft, so hilft man dem „Nächsten", den Gott einem von ungefähr in den Weg schickt, ohne zu fragen, ob er der eigenen frommen Gemeinschaft, der eigenen Familie, der eigenen Nation, der eigenen politischen Partei, der eigenen Bildungsklasse angehört, man untersucht auch nicht erst lange, ob der Hilfsbedürftige der Hilfe würdig ist, ob er ein wertvolles Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden verspricht, nein, man nimmt ihn hin, wie er ist, man erfaßt seine Notlage einfach als

gegeben und greift unmittelbar ohne Umschweife helfend zu, man schenkt seine helfende Liebe gerade auch solchen, deren Elend den natürlichen Menschen abzustoßen pflegt. Mit einem Wort: auch die Liebe, die aus dem christlichen Glauben folgt, erstreckt sich nicht bloß auf Menschen, die der Vollkommenheit nahe sind oder zu sein scheinen, sondern sie rechnet mit der gegebenen Unvollkommenheit und packt überall da zu, wo der gottgesetzte Zufall die Gelegenheit bietet. Und was die Vollendung betrifft, so ist man überzeugt, daß die Erscheinung des Reiches Gottes in Herrlichkeit in letzter Linie nicht durch menschliches Tun, sondern durch eine übermächtige göttliche Wirkung herbeigeführt wird, deren die Gläubigen in Demut warten.

Nach alledem unterliegt es keinem Zweifel, daß das Schicksalserlebnis ebenso wie das Erlebnis der Erlösung integrierende Bestandteile des christlichen Glaubenslebens sind. Will man die christliche Frömmigkeit in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe verstehen, so darf man keins von beiden, weder die Erhebung noch die Ergebung außer acht lassen. In der Geschichte ist freilich dieser ganze Umfang und diese ganze Tiefe nicht immer erreicht worden, da ist vielmehr mancherlei Einseitigkeit und Beschränktheit zu beobachten. Namentlich sind zwei Gruppen von Christen zu unterscheiden. Auf der einen Seite stehen solche, in deren Frömmigkeit das *Wirken zur Ehre Gottes* besonders stark hervortritt, auf der andern Seite solche, bei denen das *demütige Annehmen der göttlichen Schickungen* überwiegt. Bei jenen herrscht also eine Tendenz — wenn man es schroff formulieren will — auf Selbsterlösung, bei diesen eine Tendenz auf Fatalismus. Fassen wir diese beiden Typen noch etwas genauer ins Auge!

Im ersten Fall haben wir es also mit Christen zu tun, bei denen das Wirken zum Heil ganz entschieden das Uebergewicht hat über das Sichhingeben an die göttliche Wirksamkeit, Christen, welche das Bedürfnis haben, eine möglichst große Menge von Gottesdiensten zu feiern, besonders durch das Gebet auf Gott einzuwirken und dadurch an der göttlichen Weltregierung teilzunehmen, ständig an sich zu arbeiten, mit der Sünde zu kämpfen, auch andre immer mehr zu vervollkommnen, Ungläubige zu bekehren. Daraus folgt dann auch häufig das Bedürfnis, das ganze Leben methodisch zu gestalten und die Welt durch profane Kultur so weit als möglich zu vervollkommnen. Dieses geschäftige Christentum — man kann es auch das methodistische nennen, ohne dabei bloß an den eigentlich so genannten Methodismus zu denken — tritt sehr selbstbewußt und kritisch in der Welt auf. Es ist aggressiv, reformierend, ja revolutionär gesinnt gegen das Bestehende. Es herrscht eine starke Benutzung der gegebenen Wirklichkeit für höhere Zwecke, die sich auch vor den durchgreifendsten Aenderungen des Bestehenden nicht scheut. Es herrscht eine große Selbstsicherheit. Man weiß genau, was Gott will und was er nicht will, man ist schnell bei der Hand mit dem Urteil und auch mit der Aburteilung über andere. Dagegen tritt das Erlebnis der über-

mächtigen Wirksamkeit Gottes und der Abhängigkeit von ihm mehr in den Hintergrund. In dieser Richtung geht — bei aller theoretischen Betonung der Prädestination — die Praxis des älteren Calvinismus und zahlreicher Richtungen, die damit in engerem oder loserem Zusammenhang stehen [1]).

Auf der andern Seite stehen Christen, in deren Frömmigkeit die demütige Ergebung entschieden überwiegt. Sie lassen sich von Gott treiben, sind seiner Gnade gewiß, strengen sich aber persönlich nicht an, weil es nach ihrer Ueberzeugung eben nicht auf ihr menschliches Wirken, sondern auf Gottes Wirken und auf die objektiven Heilsordnungen ankommt. Sie lassen die Dinge laufen, wie sie gehen, im geistlichen wie im weltlichen Leben. Im geistlichen Leben lassen sie sich tragen vom Geist und Worte Gottes, verzichten wohl gar auf Präparation für religiöse Ansprachen in der Meinung, daß der heilige Geist mehr durch Einfälle wirkt als durch geordnetes Denken. Und im weltlichen Leben tun sie ihre Pflicht, weil es eben von Gott so geboten ist, aber sie fühlen keinen Drang, die Welt durch profane Kultur zu verbessern. Auch die Arbeit am eigenen Innern und an der Bekehrung anderer ist bei solchen Christen vielfach gering. Zu dieser Richtung der Frömmigkeit findet sich eine gewisse Neigung im älteren Luthertum.

Natürlich ist in beiden Zweigen des evangelischen Christentums beides vorhanden, namentlich bei den schöpferischen Persönlichkeiten. Aber bei den Epigonen findet sich doch eine gewisse Neigung in den beiden bezeichneten Richtungen. Und auch heute, wo eine starke Mischung der Konfessionen stattgefunden hat, lassen sich die beiden Typen doch noch deutlich bei einzelnen Persönlichkeiten erkennen.

Neben diesen beiden Richtungen des Protestantismus nimmt der Katholizismus, was unser Problem betrifft, eine besondere Stellung ein. Man kann freilich auch im Katholizismus ein wahrer, d. h. evangelischer Christ sein und daher zum Schicksal die richtige Stellung einnehmen. Aber der vulgäre Katholizismus zeigt ein anderes Gepräge. Man kann sagen: Er neigt zur Aktivität in geistlichen und zu einer gewissen Passivität in weltlichen Dingen. Die Selbsttätigkeit wird stark betont, aber nur die im engsten religiösen Gebiet, während das Wirken in der profanen Kultur dahinter zurücksteht. Die Aktivität in geistlichen Dingen geht so weit, daß man über dem ängstlichen Schaffen der eignen Seligkeit die innere Ruhe und Sicherheit des Gotteskindes, das sein Heil als göttliches Geschenk besitzt, nur schwer erreicht. Die Teilnahme am Kultus mit seinen Gebeten und Zeremonien, wodurch man die

---

1) Auch unter den radikalen Spiritualisten trifft man diesen Typus des Christentums an. Eine charaktervolle Persönlichkeit dieser Art, die unter dem Einfluß Gichtels und der Quäker stand und in der Erweckungsbewegung vor hundert Jahren hervortrat, habe ich dargestellt in der biographischen Skizze: „Carl von Tschirschky-Boegendorff. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckung in Minden-Ravensberg und zur Familiengeschichte des Reichskanzlers Michaelis." (Jahrbuch des evangelischen Vereins für die Kirchengeschichte Westfalens 1918, S. 1—91).

Gottheit beeinflussen und ihre Hilfe zur Erlangung des Heils erreichen will, nimmt das Interesse des Volkes ganz vorwiegend in Anspruch. Der Wille, durch fromme Leistungen den Himmel zu verdienen, bildet den Grundton der Frömmigkeit. Die besten Kräfte und Köpfe des Volkes werden für diese geistigen Betätigungen angespannt. Dagegen läßt man im profanen Leben vielfach die Sache gehen, wie sie geht, da begnügt man sich mit einer gewissen „Inferiorität" und Dürftigkeit. Zwar gibt es auch profane Pflichten, namentlich sittlich-soziale, die zugleich religiöse Pflichten sind. Aber es gibt wiederum auch reichliche kultische Ersatzhandlungen für alle Versäumnisse im weltlichen Leben.

Eine überwiegende Richtung auf Selbsterlösung findet man auch bei solchen Menschen, die sehr stark vom Geist der modernen Kultur beeinflußt sind, aber doch eine mehr oder minder enge Fühlung mit der Religion ihrer Väter aufrecht erhalten. Diese Geistesart ist freilich von der katholischen weit verschieden, so sehr sie in der allgemeinen Stellung zum Schicksal eine gewisse Verwandtschaft zeigt. Im Gegensatz zum Katholizismus erwarten diese Christen sehr wenig von der spezifisch-religiösen, dagegen alles von der weltlichen Betätigung. Die sittliche oder die intellektuelle oder wirtschaftliche Lebenspraxis oder das profane Wirken überhaupt steht hier ganz entschieden im Vordergrunde und gilt als der eigentliche Gottesdienst. Im Wesen und Wirken Gottes aber wird alles rein Schicksalsmäßige beiseite gesetzt. Er wird etwa als der Helfer zu allem Guten verehrt oder auch nur als der in der Welt und besonders im Menschen immanente Geist oder gar nur als das Ideal, das die Menschen erst durch ihre sie selbst erlösende Kulturtätigkeit verwirklichen sollen. Diese Richtung führt schließlich aus der christlichen Religion hinaus, aber ihre Anknüpfungspunkte beim Christentum sind nicht zu verkennen, und es ist lehrreich, sie zu betrachten, um im Vergleich mit ihr die eigentümliche Art unserer Religion noch besser zu verstehen [1]).

Im vollständigen christlichen Glauben ist, wie gesagt, beides, das Erleben des Schicksals wie das Streben nach Erlösung vorhanden. Und zwar hat jedes seiner besonderen Weise entsprechend seinen besonderen Platz. Keines von

1) In diesem Zusammenhang ist es lehrreich, sich der christlichen Gesamtanschauung Albrecht Ritschls zu erinnern. Hier ist alles von dem Gedanken des sittlichen Endzwecks beherrscht. Freilich kommt auch die andere Seite der christlichen Religion in gewisser Beziehung zu ihrem Recht, insofern nämlich als die grundlegende Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus betont wird. Doch ist im ersten Entwurf des Systems das Geschichtlich-Tatsächliche der allgemeinen Zweckbetrachtung entschieden eingeordnet. Im Laufe der Jahre hat dann Ritschl mehr und mehr die geschichtliche Offenbarung an die oberste Stelle gerückt, so daß der straff teleologische Charakter des ersten Entwurfes in die Brüche gegangen ist. Das bedeutet ohne Fragen ein Wachsen des Verständnisses für das Wesen der christlichen Religion, an der die Ehrfurcht vor dem Gegebenen eine wesentliche Seite ist. Näheres hierüber siehe in meinem Buch: „Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie" 1909. — Das wirtschaftliche Ideal herrscht in der marxistischen Weltanschauung, und zwar so radikal, daß man von Respekt vor dem Bestehenden wenig spürt. Vgl. darüber meine Abhandlung: „Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus?" 1919.

beiden geht einfach in dem andern auf. Versucht man alles dem Zweck der Erlösung unterzuordnen, also auch alles Zufällige, Gegebene, Bestimmte und das ist eben alles Schicksalsmäßige als Mittel zu jenem Zweck zu begreifen, so hört darum dieses letztere nicht auf zu sein, was es ist. Das Transzendente bleibt transzendent, das Individuelle bleibt individuell, das Unerforschliche bleibt unerforschlich. Und umgekehrt: Versucht man alles unter dem Gesichtspunkt des Gegebenseins zu betrachten, faßt also alles als Schicksal auf und stellt in diesen Zusammenhang den obersten Zweck als positives göttliches Gebot hinein, betrachtet also auch das Gesollte und Gewollte als etwas Gegebenes, so ist und bleibt das, was erstrebt und erarbeitet werden soll, doch immer von ganz anderer Art als das, was man sonst unter dem „Gegebenen" versteht, indem es den Menschen verpflichtet, vieles von dem Gegebenen umzustoßen, um eine höhere, bessere Ordnung der Dinge herbeizuführen.

So gehen die beiden Seiten der christlichen Frömmigkeit nicht ineinander auf, keine läßt sich vollständig in die andre einordnen. Beide bleiben verschieden, wie sie sind. Aber sie ergänzen sich gegenseitig und bilden im christlichen Glauben, wenn er ist, wie er sein soll, eine lebensvolle organische Einheit. Versuchen wir, dieses zusammen mit wenigen Strichen zu zeichnen!

Der Gläubige ist überzeugt, das Heil in Christus für Gegenwart und Zukunft als unverdiente Gabe Gottes zu besitzen, aber zugleich verbindet sich damit das Bewußtsein der unendlichen Aufgabe, durch tätiges Leben zu erwerben, was er im Glauben schon besitzt. Und in der Arbeit, die sich aus dieser unendlichen Aufgabe ergibt, ist er rüstig und unermüdlich. Aber er ist sich wiederum bei seiner Arbeit immer der Grenzen des Menschen bewußt und knüpft sein Handeln stets an die Bedingung, daß Gottes Wille mit dem seinen übereinstimmt. Und er übt bei seiner Arbeit größtes Zartgefühl, läßt stehen und gelten, was er nur immer kann, ehe er zerstört, ja leidet Unrecht, wenn es dem Guten förderlich ist. Und den Weltlauf schaut er an als zweckvoll im ganzen und einzelnen, hat aber auch ein Auge für das Rätselhafte, das ihm auf Schritt und Tritt begegnet. Und Gott verehrt er als den offenbar Gütigen und doch zugleich geheimnisvoll Unerforschlichen, der die Welt zweckvoll lenkt, wobei es aber dunkel bleibt, warum er sie gerade so und nicht anders lenkt.

Wenn Jesus Gott zugleich als Vater und als Herrn Himmels und der Erde anruft, wenn er zugleich ermahnt, ihm als dem Gütigen zu vertrauen und doch ihn zu fürchten als den, der Leib und Seele in die Hölle verderben kann, wenn er in einem Atem bitten lehrt, daß die Erlösung im Reiche Gottes komme und daß Gottes Wille geschehe (auch dem menschlichen Willen entgegen), wenn er einerseits Tun des Guten und Haß gegen die Sünde fordert und andrerseits mit den Sündern zu Tische sitzt, so ist in alledem ausgesprochen, welche Stellung das Schicksalserlebnis im christlichen Glauben einnimmt. Und wenn Paulus von der Gnade Gottes spricht, die das Beste der Menschen

will, die aber das Heil in ganz bestimmten, unerklärlichen Grenzen an Auserwählte verteilt, oder wenn er überzeugt ist, von Christus ergriffen zu sein, das Vollkommene aber noch nicht ergriffen zu haben, im Geiste Christi zu leben, aber auch zum Wandel im Geiste verpflichtet zu sein, so wird auch darin mit voller Deutlichkeit das Ineinander von Schicksals- und Erlösungserlebnis ausgesprochen. Und wenn ein Luther verzweifelt an der Möglichkeit, durch eigne Kraft den Himmel zu erlangen, wenn er sich ganz der Gnade Gottes in die Arme wirft, oder wenn umgekehrt manche, deren Frömmigkeit wesentlich im Hinnehmen göttlicher Gaben bestand, zu der Ueberzeugung kamen, sie müßten mehr für Gottes Sache tun, so kommt in beiden Fällen der notwendige innere Zusammenhang und die gegenseitige Ergänzung beider Momente des christlichen Glaubens zum Ausdruck.

Man kann diesen Tatbestand prinzipiell und abstrakt auch so ausdrücken: Das christliche Glaubenserlebnis verbindet einen vollendeten Idealismus mit einem ebenso vollendeten Realismus. Es ist darin die Ueberzeugung lebendig, daß ein Leben in vollkommener Freiheit erreicht werden soll, daß aber dieses Leben nur erreicht wird unter voller und bewußter Anerkennung und Berücksichtigung der tatsächlich vorgefundenen, ganz bestimmten, ganz individuellen, also in Beziehung zum menschlichen Innenleben ganz zufälligen Verhältnisse. Freiheitssehnsucht und Freiheitsstreben in höchster Potenz verbunden mit Abhängigkeitsgefühl in höchster Potenz, stürmische, vorwärts drängende, zur Tätigkeit treibende Begeisterung für höchste göttliche Ziele, verbunden mit einem nüchternen, klaren Blick für das tatsächlich Gegebene und einem entschlossenen Sichhineinstellen in die tatsächlichen Verhältnisse und einem bewußten Anknüpfen an das Vorhandene — das ist bezeichnend für den christlichen Charakter.

Das Schicksal wird auf diesem Glaubensstandpunkt in einer Beziehung vollkommen, erschöpfend, bis auf den Grund verneint, in anderer Hinsicht vollkommen erschöpfend, bis auf den Grund bejaht. Diese Welt wird betrachtet als etwas, was überwunden werden muß und was höchstens den Wert eines Mittels für den letzten Endzweck des Reiches der Kinder Gottes beanspruchen kann. Aber andrerseits wird diese Welt in ihrer ganzen tiefen Wirklichkeit, in ihrer Zerrissenheit, bunten Mannigfaltigkeit, ja ihrer inneren Gegensätzlichkeit, mit aller ihrer Gottwidrigkeit, mit Sünde und Uebel, also mit einem Wort in ihrer ganzen unergründlichen Zufälligkeit restlos bejaht. Diese ihre Zufälligkeit aber wird als Schicksal verstanden, d. h. religiös gedeutet. Ihr gesamtes Dasein und Geschehen wird letzten Endes auf eine souveräne Setzung Gottes zurückgeführt, die als solche nur als etwas Gegebenes hingenommen und nicht weiter erklärt werden kann.

Das christliche Glaubenserlebnis, wie es hier beschrieben worden ist, bildet, wie schon früher angedeutet, eine organische Einheit. Die Gegensätze, die es umschließt, sind miteinander verbunden, sie gehören zusammen wie Leib und Seele an der menschlichen Individualität. Wenn also

das christliche Glaubenserlebnis so, wie es vorher geschehen ist, beschrieben wird, so ist das keine künstliche Konstruktion, sondern einfach eine Wiedergabe der Wirklichkeit, deren verschiedene Bestandteile zunächst analytisch zu klarer Erkenntnis gebracht und dann in ihrer Synthese dargestellt worden sind. Im letzten Grunde haben wir es freilich hier mit etwas Unbeschreiblichem zu tun, das nur erlebt und nicht bis auf den Grund wissenschaftlich durchdrungen werden kann. Aber die Wissenschaft muß doch so weit als möglich in dieses wie in alle Geheimnisse einzudringen suchen, und ein Versuch dieser Art ist im Vorangehenden unternommen worden.

Eine so vollständige Synthese des Zufalls- und des Freiheitserlebnisses wie in der christlichen Religion findet sich sonst nirgends in der Religions- und Kulturgeschichte. Eine so restlose Bejahung des Zufälligen, verbunden mit einem so vollendeten Streben nach Ueberwindung des Zufälligen ist allein dieser Religion eigen. Die Synthese aber, die hier erreicht wird, ist angedeutet in den gediegensten, namentlich in den genialen Schöpfungen innerhalb der profanen Kultur. Es ist von Wert, mit ein paar Worten auf diese Analogien hinzuweisen. Wie eine edle materielle Kultur eine Synthese darstellt zwischen dem barbarischen Naturzustande und einer die Natur verwüstenden Uebertechnik, indem sie technische Vollendung verbindet mit rücksichtsvollster Anschmiegung an die Natur — wie sich eine wahrhaft klassische Kunst über die Niederungen des Naturalismus einerseits, wie über die Verstiegenheiten der Romantik andrerseits erhebt, indem sie das Schöne in der Wirklichkeit und das Wirkliche in Schönheit vorführt — wie die echte Wissenschaft sowohl den beschränkten Sensualismus einerseits wie den beschränkten Rationalismus andrerseits überwindet, indem sie das tatsächliche Ineinander von Einheit und Mannigfaltigkeit in einer umfassenden Weltanschauung darzustellen sucht — wie eine vollendete menschliche Gemeinschaft sowohl die anarchistischen Tendenzen des Individualismus wie die Gleichmacherei des Kollektivismus durch eine aristokratische Gestaltung der Gesellschaft überbietet — so erhebt sich der christliche Glaube sowohl über die einseitige Schicksals- wie über die einseitige Erlösungsreligion, indem er die Erlösung selbst als Schicksal und zugleich das Schicksal als die Erlösung erlebt.

Es gibt also auf allen Gebieten der Kultur Erscheinungen — und es sind gerade diejenigen, die als die besten und gediegensten anerkannt werden — worin sich eine tiefe Fülle geistiger Freiheit erschließt, worin aber andrerseits die Naturgrundlage des Tatsächlichen, Gegebenen, also kurz des Zufälligen nicht verlassen ist, worin vielmehr bewußt der Tatsache Rechnung getragen wird, daß es wahre geistige Freiheit nur im Gewande zufälliger Aeußerlichkeit geben kann. Von dieser Art, wenn auch wiederum ganz eigentümlich, ist der christliche Glaube, der eine abgrundtiefe, selige Innerlichkeit mit einer restlosen, bewußten Anerkennung der gesamten zufälligen äußeren Wirklichkeit durch eine große, geschlossene Intuition zur Einheit verbindet.

Und noch eine Analogie, die in derselben Richtung liegt, kann dazu dienen, die eigentümliche Art des christlichen Glaubens zu erläutern. Bei der Anschauung und Verehrung großer Persönlichkeiten, deren geistige Kraft durch die Jahrhunderte strahlt und Millionen kleinerer Geister stärkt und erleuchtet, wird der Menschheit immer aufs neue das unlösliche Ineinander von äußerer Zufälligkeit und innerer Freiheit vor Augen geführt. Die Heldenverehrung richtet sich in allen Fällen nicht nur auf das Werk, sondern auf die Person in ihrer ganzen individuellen Eigentümlichkeit mit allen, auch den unbedeutendsten äußeren Umständen, aus denen sich ihr so bedeutungsvolles Leben aufgebaut hat. Von verwandtem Charakter, wenn auch wiederum ganz eigentümlicher Art, ist der christliche Glaube. Er schaut Gott an in seiner ganzen, unendlichen geistigen Tiefe und Ueberweltlichkeit, zugleich aber in seiner ganz individuellen Bestimmtheit, in seiner Beziehung zu dieser bunten, wirren, wunderlichen Welt, ja er vertieft sich mit besonderer Innigkeit in die geheimnisvolle Tatsache, daß der unendliche Gott in einer geschichtlichen Persönlichkeit sich ganz anders und vollkommener als irgendwo sonst geoffenbart hat und betrachtet andächtig alle einzelnen Züge im Leben des Erlösers.

Damit haben wir die allgemeine Frage nach der Stellung des christlichen Glaubens zum Schicksal beantwortet. Es bleibt nun noch die besondere Frage offen: Unter welchen Voraussetzungen ist ein Zusammenbruch des Glaubens unter einem schweren Schicksalsschlage möglich?

Wir haben früher festgestellt, daß ein Mensch besonders dann in Gefahr ist, seinen inneren Halt zu verlieren, in Verzweiflung zu geraten, wenn ihn ein Schicksalsschlag unvorbereitet trifft, wenn er eine Weile — etwa in den bequemen Verhältnissen einer hochentwickelten Kultur — so gelebt hat, als ob es kein Schicksal gäbe. Nun gibt es, wie wir sahen, einen Typus des christlichen Glaubens, in dem das Bewußtsein der Erlösung, ja womöglich der Geist der Selbsterlösung, sehr stark vorherrscht, so daß das Wissen um die Wirklichkeit des Schicksals ganz in den Hintergrund tritt oder gar nahezu verschwindet. Ein solcher Glaube ist schweren Schicksalsschlägen nicht immer gewachsen. Wohl gibt die Gewißheit, daß man an seinem Heil arbeitet und daß Gott mithilft zum Heil und denen, die ihn lieben, alles zum guten mitwirken läßt, eine große innere Stärke. Aber je selbstgewisser dieser Glaube wird, je mehr ein Gläubiger dieser Art der Meinung ist, Gott müsse gerade ihm helfen, müsse gerade seine Gebete erhören, er habe wegen seiner frommen Werke einen besonders hohen Anspruch auf Glück, und wenn darüber die Majestät Gottes und die übermächtige Gewalt seiner Schickungen vergessen wird und wenn dann ein großes, wirres, widriges Schicksal über einen solchen Gläubigen hereinbricht, dann erweist sich sein Glaube leicht als Kleinglaube und bricht zusammen unter der Wucht des Schicksalserlebnisses. Er kann keine Antwort finden auf die Frage: „Warum hat Gott gerade mir das getan?"

Besser gerüstet ist dagegen, wer gewohnt ist, alles Geschehen, auch das widrigste, in Demut aus Gottes Hand hinzunehmen. Freilich, wenn sich

seine Frömmigkeit im wesentlichen im Erdulden der göttlichen Schickungen erschöpft, so wird er ein schweres Geschick besonders schwer empfinden, er wird besonders laut wehklagen über das Elend der Welt, wie denn überhaupt ein gewisses Kopfhängen, ein Seufzen über die Schlechtigkeit dieser Welt diesem Typus der Frömmigkeit eigen ist. Aber freilich gegen ein gänzliches Zusammenbrechen ist man in dieser Richtung einigermaßen gesichert, weil man ständig das Schicksal vor Augen hat.

Wer aber noch weiter in die Tiefen des christlichen Glaubens eingedrungen ist, der wird noch besser gerüstet sein. Wer immer auf Unerwartetes vorbereitet ist, auch auf das Schwerste und Widrigste, willig es mit Ergebung zu tragen, wer aber andrerseits die fröhliche Zuversicht hat, daß Gott am Ende alles zu einem guten Ziel bringen werde, und wer zugleich an der Verwirklichung dieses Zieles mitarbeitet, der wird nicht in Verzweiflung versinken können, sondern freudigen Herzens durchs Leben gehen. Und ein furchtbares, gewaltiges persönliches oder Völkerschicksal wird er vielleicht gerade als einen besonders erhabenen Erweis der überwältigenden und zugleich beseligenden Nähe Gottes empfinden und nicht niederbrechen, sondern sich im Gegenteil erhoben fühlen.

Aus alledem ergibt sich, daß Schicksalserlebnis und christlicher Glaube keine Gegensätze sind. Der Glaube, wenn er echt und stark ist, zeigt die Welt nicht in verfärbter unwahrer Gestalt. Er ist kein schöner Traum, aus dem man eines Tages durch überwältigende Schicksalsschläge erweckt werden könnte. Er schließt vielmehr eine ganz nüchterne, im höchsten Sinne realistische Betrachtung der Dinge in sich und umfaßt also jedes mögliche, also auch jedes noch so widrige Schicksalserlebnis. Daher kann er auch unter der Last der Tatsachen, die uns heute drückt, nicht erliegen. Und wenn dennoch etliche wankend und manche gar irre werden, so liegt das nicht an der Art des christlichen Glaubens, sondern an der menschlichen Schwäche derer, die sich Christen nennen, ohne es ganz zu sein.

Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters.

Von **Erich Foerster**.

Die Untersuchungen der letzten Jahre über Luthers Kirchenbegriff galten vor allem seiner Entstehung und seinem Werden. Sie beruhten daher zumeist auf den früheren Schriften Luthers. Dabei hat die Forschung immer weiter zurückgegriffen. Noch Rieker glaubte, Luthers Anschauungen von der Kirche aus den großen Reformationsschriften des Jahres 1520 erheben zu dürfen. Karl Müller suchte dann das Problem zu klären, indem er die Schriften von 1517 und 1518 heranzog. Karl Holl endlich deckte die Wurzeln von Luthers Kirchenbegriff in der Römerbriefvorlesung auf. Von diesen Anfängen stieg man dann mit sorgfältigster Beobachtung jeder am Wege liegenden Aeußerung bis zu den durch die kursächsische Visitation verursachten Schriften auf. Die späteren Ausführungen Luthers haben dagegen nur flüchtige Berücksichtigung gefunden und sind mit der allgemeinen, auf wenige Zitate gestützten Behauptung abgetan, daß Luther seitdem, d. h. seit der Visitation, seine Anschauungen nicht mehr verändert habe.

Auf diesem Wege sind wichtige Erkenntnisse gewonnen worden. Dennoch scheint es mir an der Zeit, auch auf die Schriften aus dem letzten Jahrzehnt einmal wieder den Blick zu lenken. Niemand wird ja behaupten, daß Luthers Kirchenbegriff bereits genügend klar festgestellt sei, um weitere Untersuchungen überflüssig zu machen. Nun enthalten doch gerade einige dieser letzten Schriften die ausführlichsten Darlegungen über das Wesen der Kirche, die überhaupt aus Luthers Feder gekommen sind. Ist es dann nicht richtig, sie, in denen der Reformator den Ertrag seines Denkens und Kämpfens niedergelegt hat, in erster Linie zu erwägen? Für den Lutherbiographen ist das Werden seiner Gedanken über die Kirche das Belangreichste; für den Kirchenhistoriker muß doch wohl die Frage dahin gestellt werden, welchen Kirchenbegriff Luther den neuentstandenen evangelischen Gemeinwesen mitgegeben hat. Und könnte es nicht sein, daß von rückwärts gesehen manche früheren Gedanken ein anderes Licht empfangen, zum Teil wichtiger werden, weil sie sich weiter entwickelt und in den Vordergrund geschoben haben, zum Teil, obgleich sie von modernen Forschern als die maßgeblichen angesehen werden,

nun doch nur als nebensächliches Rankenwerk erscheinen, weil sie spurlos zurückgetreten sind? Es ist doch möglich, daß mancherlei in der Entwicklung von Luthers Gedanken über die Kirche, was als Verzicht oder gar als Abfall beurteilt worden ist, vor seinem eigenen Bewußtsein Abstoßung und Klärung war.

Ich kann nicht daran denken, den Begriff von der Kirche, wie er sich dem reifen, alten Luther gebildet hat, hier vollständig nachzuzeichnen. Das gestattet mir weder der verfügbare Raum noch das Gedränge der Zeit. Ich will im folgenden nur einige Fragen begründen, die mir aus der Beschäftigung mit den Altersschriften Luthers gekommen sind. Dabei knüpfe ich an die Schrift „Wider Hans Worst", d. h. Herzog Heinrich von Braunschweig, aus dem Jahre 1541, an, eine Schrift, die ganz und gar von der Frage nach dem Wesen der Kirche beherrscht wird [1]). Die Veranlassung dieser Schrift und die Erklärung ihres seltsamen Titels ist bekannt. Für den hauptsächlichen Inhalt aber, abgesehen von der persönlichen, denkbar schärfsten Polemik gegen den Herzog, ist wichtig zu wissen, daß in dessen Schrift folgendes stand: Der Kurfürst von Sachsen habe sich beschwert, daß Heinrich ihn einen Ketzer gescholten habe, der sich aus der christlichen Kirche herausgetan. Dawider schreibt der Herzog: „Uns liegt daran ganz nicht, daß er sich einer wahrhaftigen christlichen Kirchen rühmet und etliche Schrift oder einen Ort aus dem Apostel Sankt Paulo führet. Denn solches ist aller haereticorum und eigensinniger Leute Natur, Gewohnheit und Eigenschaft, wie Sankt Cyprianus davon redet. Welche gleich den Affen, wiewohl sie nicht Menschen, gleichwohl die menschliche Form und Gestalt entwerfen, also auch tun die haeretici und eigensinnige, abtrünnige, gottlose Menschen. Eignen ihnen zu die Gestalt der Gemeinen, Kirchen, und legen ihnen die Autorität, Gewalt und Wahrheit zu und sind doch in der Kirche nicht. Sie benedeien und sind doch von Gott vermaledeit, verheißen das Leben und sind doch tot . . . . . Ob wir nun ihnen damit ungütlich tun, das wollen wir in eines jeden wahrhaftigen Christgläubigen Bedenken und in unseres Seligmachers Jesu Christi selbst Urteil stellen . . . . Und dieweil er nicht will im Gehorsam der christlichen Kirchen sein wider das Symbolum Apostolicum, wie er täglich zu beten pflegt oder billig beten soll ‚Ich glaube in die gemeine Heilige Kirche', und den allmächtigen Gott dafür bitten tut, so mag er in Ungehorsam der teuflischen Kirchen ewig sein und bleiben" [2]).

Diese Stelle gibt Luther das Thema seiner Schrift: „Wir wollen die Sache selbst für uns vornehmen, warum uns die Papisten Ketzer schelten? Und ist diese, daß sie vorgeben, wir sind von der Heiligen Kirchen gefallen und haben eine andere, neue Kirchen aufgerichtet. Hierauf ist zu antworten,

---

1) Erlanger Ausgabe, Bd. 26, S. 1—75; Weimarer Ausgabe, Bd. 51, S. 469 ff.

2) Duplika des . . . Herrn Heinrichs des Jüngeren wider des Kurfürsten von Sachsen andern Abdruck, Wolfenbüttel 1540, bei Hortleder, Ursachen des deutschen Krieges, Bd. I, Kap. XVI, S. 1335 ff., die Stelle S. 1351.

weil sie sich selbst rühmen, sie seien die Kirche, sind sie schuldig, dasselbe zu beweisen . . . . . Darum liegt es gar an dem Punkte, daß man beweise, welches die rechte Kirche ist" (S. 11) [1]). Die Berufung der Gegner darauf, daß sie bei der alten, vorigen Kirche geblieben sind, läßt Luther nicht gelten. Das ist eine bloße Behauptung, wobei Name und Wesen vorschnell gleichgesetzt werden. „Wie aber, wenn ich beweise, daß wir bei der rechten, alten Kirchen blieben, ja daß wir die rechte alte Kirche sind; ihr aber von uns, das ist von der alten Kirchen abtrünnig worden, eine neue Kirche aufgerichtet habt wider die alte Kirche" (S. 12) [2]).

1. Ein erster, starker Eindruck von den Ausführungen, die diesem Beweise gelten, ist der einer außerordentlichen Sicherheit und Gehobenheit der Stimmung. Ich denke an Stellen wie folgende: „Die vorige alte Kirche leuchtet wieder herfür, wie die Sonne nach den Wolken, hinter welchen doch dieselbe Sonne war, aber nicht helle" (S. 16) [3]). „Hiermit haben wir beweiset, daß wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen Christlichen heiligen Kirchen ein Körper und eine Gemeinde der Heiligen" (S. 17) [4]). „Wir für uns haben nie keines Konziliums begehrt, unsere Kirche zu reformieren. Denn Gott, der Heilige Geist hat durch sein heiliges Wort unsere Kirche längst geheiligt, ja vielmehr alle päpstliche Abgötterei ausgefegt, daß wir alles (Gott Lob!) rein und heilig haben, das Wort rein, die Taufe rein, das Sakrament rein, die Schlüssel rein und alles, was zur rechten Kirche gehört, haben wir heilig und rein, ohn allen menschlicher Lehre Zusatz und Unflat" (S. 45) [5]). „Ob wir wohl die reine Lehre göttlichen Wortes und eine feine, reine, heilige Kirchen haben, wie sie zur Zeit der Apostel gewest in allen Stücken so zur Seligkeit not und nütze sind, usw." (S. 47) [6]).

Man halte diese Stellen neben die Schilderung, die Drews [7]) von der Stimmung des alternden Luther entworfen hat, von der zwiefachen Enttäuschung, die er an Fürsten und Gemeinden erlebt habe, von dem tiefen Pessimismus, der sich seiner nun bemächtigt habe, von dem schmerzlichen Verzicht auf sein eigentliches Ideal, — und man wird sofort fühlen, daß dieses Bild verzeichnet ist. Luther betrachtet vielmehr das Werk der Kirchenreformation in allen wesentlichen Stücken als gelungen und rühmt die Kirche seines Landes. Befriedigtes Selbstgefühl führt ihm die Feder und läßt ihn die Mängel und Flecken dieser Kirche, die er wohl kennt, entschuldigen und mit Geduld tragen. „Das Leben, so sich täglich nach der Lehre richten, heiligen und reinigen soll, ist noch nicht ganz rein und heilig, dieweil dieser Madensack, Fleisch und Blut lebt. Doch weil er ist im Werk der Reinigung und Heiligung . . . . . wirds ihm gnädiglich um des Wortes willen . . . . . zugut gehalten, geschenkt und vergeben und muß rein heißen, denn dadurch

1) W. A., S. 477. 2) S. 478. 3) S. 486.
4) S. 487. 5) S. 529.
6) W. A. S. 530.
7) Z. f. Th. u. K. 1908, Ergänzungsheft. Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Besonders S. 68, 72, 101.

wird die heilige Christliche Kirche keine Hure noch unheilig, weil sie am Wort rein und fest hält und bleibt" (S. 37) [1]).

Wollte man aber meinen, daß diese Stimmung des Stolzes auf das in seinem Lande Erreichte nur durch den Angriff hervorgerufen sei, den er abwehren will, so ist zu sagen, daß sie sich genau ebenso in den ruhigeren Schriften des letzten Jahrzehntes äußert. So heißt es in der Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln: „Nicht daß wir's (ein recht Konzilium) bedürfen, denn unsere Kirchen sind nun durch Gottes Gnade mit dem reinen Wort und rechten Brauch der Sakramente, mit Erkenntnis allerlei Ständen und rechten Werken also erleuchtet und beschickt, daß wir unserthalben nach keinem Konzilio fragen und in solchen Stücken vom Konzilio nichts Besseres zu erhoffen noch zu erwarten wissen" (Bd. 25, S. 113) [2]). Und in der Schrift „wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet": „Gott will allein in seiner Kirchen reden, wirken und regieren, auf daß er allein gepreiset werde; wie wirs gottlob dahin gebracht haben in unseren Kirchen und mit Gottes Hilfe in den Schwang und Gang kommen ist" (Bd. 26, S. 149). Und in der Schrift „an den Kurfürsten zu Sachsen usw. von dem gefangenen Herzog zu Braunschweig": „Einen Vorteil haben wir, der tuts, nämlich Gottes Wort haben wir, heilig, rein und lauter, durch seinen heiligen Geist, daß in der Lehre gewißlich kein Lügen noch Falsch noch Abgötterei sei. Und wenn unser Leben und unser Werk so heilig, rein und lauter wäre —, nicht als das Wort (welches ist unmöglich) sondern als wohl und soferne es sein sollte und könnte, so wollten und könnten wir dem Teufel wohl die Hölle und dem Türken und dem Papst die Welt zu heiß, zu kalt und zu enge machen, wie wir wollten. Doch wie Gott spricht Jesaias 55, 11, usw. Darum müssen dennoch unter uns sein etliche rechte fromme, heilige Kinder Gottes und rechte Christen (Bd. 26, S. 248)."

Gegen diese Zeugnisse wiegen die bekannten unmutigen Aeußerungen Luthers wider die Ueberhebung von Fürsten und Juristen leicht. Auch der gelegentliche Unwille über üble Vorkommnisse in der Wittenberger Bürgerschaft. Die Grundstimmung Luthers war die der Befriedigung über das mit Gottes Hilfe dank der Unterstützung des Kurfürsten Erreichte: Der geistliche Stand war reformiert.

An diese Beobachtung knüpfe ich nun die Frage: Hätte Luther mit solcher Befriedigung auf den Zustand des sächsischen Kirchenwesens schauen können, wenn sein eigentliches Ideal „Gemeinden wahrhaftiger Gläubiger" gewesen wären und er nur mit Schmerzen, der harten Unmöglichkeit sich beugend, darauf verzichtet hätte? Wenn er in der Stellung des Landesfürsten, wie sie zur Zeit seines Alters sich herausgebildet hatte, einen Widerspruch zu seinen Wünschen und Zielen empfunden hätte? Ist es nicht vielleicht so, daß es Luther immer nur auf das Eine angekommen ist, des geistlichen Standes Besserung und damit auch die des weltlichen, da sie jener notwendig folgen

1) S. 520.
2) W. A. Bd. 50, S. 195.

muß, wenn auch immer Elend und Sünde genug bleibt, ohne das Vorausgehen jener aber ganz unmöglich ist? Daß er dies Ziel erstrebt hat auf mancherlei Wegen; nachdem sich Papst und Bischöfe ihm versagt hatten, durch den christlichen Adel; nachdem ihn dieser enttäuscht hatte, durch die christliche Bürgerschaft; dann wieder, als die Gesamtlage im Reich dafür günstig wurde, durch ein Konzil; endlich doch wieder durch den Landesherrn —, daß ihm aber immer nur an dem Ziel gelegen hat? Sollte wirklich, wenn auch nur vorübergehend, bei ihm Inhalt dieses Zielgedankens ein Gemeindeideal gewesen sein, d. h. eine von der natürlich gegebenen, bürgerlichen Gemeinde deutlich unterschiedene, nach apostolischem Vorbilde organisierte Kirchengemeinde?

2. In diesen Fragen bestärkt mich eine zweite Beobachtung. Die von Luther verfochtene Behauptung ist diese: Wir sind die rechte alte Kirche, wir sind in der alten Kirche, wir sind von der alten Kirche, der alten Kirche ähnlich, mit der alten Kirche einerlei Kirche, rechte Kinder der alten, heiligen, apostolischen Kirche, mit ihr ein Körper und eine Gemeinde der Heiligen usw., oder, die Wendung ist nicht ganz gleichbedeutend, wir haben eine reine, feine, heilige Kirche. Wer sind diese „Wir", für die Luther das Prädikat Kirche so zuversichtlich beansprucht? Der Gegensatz „ihr Papisten" macht klar, daß damit die Evangelischen gemeint sind; der Anlaß der Schrift, die häufige Erwähnung des Kurfürsten, daß er vornehmlich an die Christen im Kurfürstentum Sachsen denkt. Diese mit ihrem Herrn verteidigt er gegen den Vorwurf der Ketzerei, für diese sucht er den Beweis zu führen, daß sie in die alte, rechte Kirche gehören. Daß er die Einwohnerschaft des Landes mit der Kirche gleichsetzt, geht meines Erachtens deutlich hervor aus folgender Stelle: „Ich muß leider bekennen, ob wir wohl die reine Lehre göttlichen Wortes und eine feine, reine, heilige Kirche haben, wie sie zur Zeit der Apostel gewest, in allen Stücken so zur Seligkeit nutz und not sind, so sind wir doch nicht heiliger noch besser denn Jerusalem, die heilige, Gott eigene Stadt, darin so viel böser Leute mit unter waren, doch alle Zeit das Wort Gottes durch die Propheten rein erhalten ward. Also ist bei uns auch Fleisch und Blut, ja der Teufel unter Hiobs Kindern. Der Bauer ist wild, Bürger geize, Adel kratzt; wir schreien und schelten getrost durchs Worts Gottes und wehren, was und soviel wir können, gottlob nicht ohn Frucht, denn was von Bauer Bürgerschaft, Adel, Herren sich lehren läßt und hört, das ist gottlob überaus gut und tut mehr, denn man begehrt, etliche mehr denn sie vermögen usw." (S. 47) [1]). Also das Prädikat „Kirche" paßt auf „uns" ebensogut wie das „heilige Gottesstadt" auf die Leute in Jerusalem. Dieser Vergleich zeigt, daß Luther dabei auch eine Volksgemeinschaft vor Augen hat, worin es, wie er weiter schreibt, Bauern, Bürger, Adel und Herren gibt. Luther betrachtet das sächsische Volk als Gottes Volk, als Kirche, und betont, daß dies Urteil

1) W. A. Bd. 51, S. 536.

gilt, trotzdem viel böser Leute darunter sind. (Vgl. auch das oben wiedergegebene Zitat auf S. 37.)

Daß Luther wirklich das sächsische Volk, wie natürlich auch das des Landgrafen von Hessen, als Kirche beurteilt, beweist noch ein anderer Gedankengang. Er rechtfertigt nämlich mit dem Grund, daß „wir" die Kirche sind, die Ablehnung des Anspruches auf Restitution der Kirchengüter (S. 39) [1]). Die Kirchengüter gehören uns, weil wir die rechte Kirche sind, ja die Papisten wären schuldig, sie uns herauszugeben. Nun ist ja kein Zweifel, daß diese Forderung der Restitution nur an den Kurfürsten gerichtet sein konnte, der sie „ganz christlich angelegt hatte" (S. 59) [2]), also an den Träger der politischen Gewalt. „Wir", die Kirche, der Kurfürst, das liegt auf einer Linie. Der Kurfürst, das Haupt des Landes, ist auch das Haupt der Kirche.

Wenn Luther aber die Christen im Lande des Kurfürsten als Kirche anspricht, so liegt darin, daß für ihn die subjektive Gläubigkeit oder der Wille, mit Ernst Christ zu sein, nicht ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zur Kirche gewesen sein kann. Er gründet sein Urteil, daß dieser Haufe Volk Gottes ist, nicht auf einen Befund über den Herzenszustand der einzelnen, sondern darauf, daß in diesem Haufen die Kräfte wirksam sind, die die einzelnen darin zu Christen machen können, nämlich das reine Wort Gottes und Sakrament. Gottes Kirche ist, wo Gottes Wort ist, wo „man Gottes Wort hat rein und fein" (S. 38) [3]). „Ihr seid rein, spricht Christus, (Joh. 15, 3), nicht um euretwillen, sondern um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe" (S. 37) [4]). „Es ist ein hoch, tief verborgen Ding, die Kirche, daß sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muß" (S. 29) [5]). „Also kann das Leben wohl Sünde und Unrecht sein, ja ist leider allzu unrecht, aber die Lehre muß schnurrecht und gewiß ohn alle Sünde sein. Darum muß in der Kirchen nichts denn allein das gewisse, rein und einig Gottes Wort gepredigt werden, wo das feilet, so ists nicht mehr die Kirche sondern des Teufels Schule" (S. 36) [6]). Die Kirche, so will ich es zusammenfassen, ist ein Haufe Menschen, in dessen Schoß das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird und Taufe und Abendmahl schriftgemäß gehandhabt werden. Was ihn zur Kirche macht, ist das Wort Gottes und die Sakramente, nicht das Gewirkte, der Glaube, sondern das Wirkende. Denn wo diese Kräfte wirken, da muß auch Glaube sein, wenn auch nur in etlichen, und da kann jedenfalls noch Glaube werden, da ist also Kirche, communio sanctorum, wenigstens der Möglichkeit nach da, eine Gemeinde solcher, die „im Werke der Reinigung und Heiligung" (S. 37) [7]) sind.

Daß diese Formulierung Luthers Meinung trifft, zeigt auch die Anwendung des Wortes Kirche auf die Papisten. Nachdem er bewiesen hat, daß in des Papstes Kirche Taufe, Sakrament und Wort nicht mehr gelten, sondern

1) S. 523. 2) S. 549. 3) S. 520.
4) S. 520. 5) S. 507.
6) W. A. S. 518. 7) S. 520.

neu erfundene Abgötterei, und daß sie deshalb nicht die rechte alte Kirche, sondern eine teuflische Nachahmung sei, macht er sich selbst folgenden Einwand (S. 25) [1]): Aber die Papisten haben doch auch Taufe, Sakrament, Schlüssel, Symbolon, Evangelium — also das, was er selbst vorher als Erkennungszeichen der wahren Kirche aufgeführt hat. Sind sie dann nicht trotz der Neuerungen, die sie als ein Mehr haben, auch „Kirche"? Und er antwortet: Gewiß ist auch unter den Papisten die Kirche, sie sind nicht wie Türken und Juden außer der Kirche, sondern sind und bleiben in der Kirche und umgekehrt, die echte, alte Kirche bleibt auch unter ihnen. Auch durch den Papst und seine Lügen läßt sich Gott nicht hindern, innerhalb der päpstlichen Kirche selig zu machen, „die jungen Kindlein, die sterben, ehe sie zum Abfall von der Taufe gekommen sind und etliche Alte, aber gar wenige, die an ihrem Ende wiederum sich zu Christo gehalten haben" (S. 28) [2]). Der Teufel und der Papst können einfach die Taufe und das Wort Gottes nicht ganz und gar vertilgen. Gott wirkt ihnen zum Trotz dennoch, auch wenn sie ihm alle ihre Greuel in den Weg stellen und von ihm abtrünnig werden. Sie sind nun nicht mehr „von der Kirche oder Glieder der Kirche" (ebenda) [3]), aber sie bleiben dennoch in der Kirche.

So ergibt sich folgende Vorstellung: Auch die Christenheit unter dem Papst, die mittelalterliche Christenheit, ist Kirche, weil in ihr die Kräfte der Taufe und des Wortes lebendig sind, weil es infolgedessen immer auch in ihr wahre Christen gegeben hat und noch gibt. In der Kirche, im Tempel Gottes, wie Paulus 2. Thess. 2, 4 weissagt, nicht im Kuhstall, hat der Antichrist seine Teufelskirche aufgerichtet. Es gibt aber in der Kirche zweierlei Leute, erstens solche, die der Kirche Glieder und Kinder sind; das sind die, die sich von der Taufe und dem Worte Gottes heiligen lassen, und zweitens solche, die zwar auch vom Heiligen Geiste ergriffen *waren*, getauft *waren*, aber später des Glaubens, der Taufe und des Sakramentes vergessen und zum Papst abtrünnig werden.

Karl Holl hat den von Sohm und Rieker aufgestellten, auch von Karl Müller anerkannten Satz bestritten, daß Luther den Begriff der einen Christenheit, in die man hineingetauft wird und deren Mitgliedschaft man empfängt, bewahrt habe. Man trete nach Luther in die Gemeinschaft der Kirche erst durch den Glauben als einen persönlichen, freiwilligen Akt. Damit habe Luther den Begriff der Christenheit im mittelalterlich katholischen Sinne aufgelöst [4]). Ich möchte das bezweifeln. Richtig ist, daß Luther als Glieder der Kirche nur die gelten läßt, bei denen die Gnadenmittel ihren Zweck erreichen, aber Luther denkt sich die Ungläubigen immer als die erst ungläubig Gewordenen, Abtrünnigen. Sie haben doch alle einmal zur Kirche gehört

---

1) S. 500.
2) W. A. S. 506. 3) S. 505.
4) Forschungen und Versuche usw. (Festschrift zum 70. Geburtstage von Dietr. Schäfer) 1915, S. 451 f.

und zwar eben durch den Vollzug der Taufe, sie kommen aus der rechten, alten Kirche her und sie bleiben auch als Abgefallene in der Kirche. Damit aber ist die Einheit des Kirchengedankens gerade festgehalten. In der Tat gehören alle Getauften dazu. Das Nichtgläubigsein ist verursacht durch eine Tat des Menschen, das Gläubigwerden ist kein freiwilliger Akt, sondern Gnade. Der Unterschied zwischen Luther und dem mittelalterlich katholischen Kirchengedanken in dieser Hinsicht ist nur der, daß, was den Zusammenhalt der Christenheit schafft, nicht mehr die Unterwerfung unter den Papst, sondern unter die rein geistige Macht des Wortes ist. Soweit Taufe und Predigt unter den Menschen reichen, soweit reicht die Kirche. Kirche ist der Teil der Menschheit, der unter dem Einfluß des Evangeliums steht. Ich setze hinzu, daß ich diesen Gedanken von einer Einheit der christlichen Menschheit, die sich über den einzelnen, in ihr aufwachsenden Menschen ohne sein Wollen und Zutun breitet, nicht mittelalterlich, sondern ewig wahr finde; und daß der Mut, ein ganzes Volk, in dessen Mitte das Wort Gottes rein gepredigt und Kräfte christlicher Erziehung entfaltet werden, als christlich anzusprechen trotz aller Juden und Unchristen, die darin leben, von jedem Gläubigen gefordert werden muß. Indem sich die Welt des Mittelalters in die romanisch-germanische Völkergesellschaft umbildete, hat sie diesen Charakter nicht verloren, auch nicht durch die Aufklärung und allerhand moderne, freigeistige Bewegungen. Wäre ein persönlicher, freiwilliger Akt das in die Kirche Einführende, so wäre die Kirche eine Vereinigung von einzelnen und damit auch ihre Hervorbringung, so stünde der einzelne über der Gemeinschaft, während die Kirche für Luther doch vor allem die verehrte, liebe Mutter ist, von der der einzelne erst herkommt.

Wenn aber für die Anerkennung eines Haufens Menschen als Kirche alles darauf ankommt, daß er unter die Kraft des Wortes gestellt wird, dann ist die Reformation der Kirche nichts anderes als Reformation der Lehre und Reinigung der Predigt. Die wahre, echte Kirche ist die, in der das Wort ungehindert sein Werk treiben kann. „Sind die Propheten falsch, so sind die Kirchen auch falsch, die den Propheten glauben und folgen" (S. 12) [1]). Daher das Selbstgefühl Luthers im Hinblick auf die Ordnung des Kirchenwesens im sächsischen Lande! „Die vorige alte Kirche leuchtet wieder herfür wie die Sonne nach den Wolken, hinter welchen doch dieselbe Sonne war aber nicht helle, und das Lästerhorn will untergehen und alles ein Ende werden" (S. 16) [2]).

Dann ist aber auch die Volkskirche die allein der Idee entsprechende Form der Evangeliumsverkündigung. Denn man zündet doch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel usw. Dann sind die Pläne, kleine Häuflein solcher, die mit Ernst Christen sein wollen, auszusondern und die Welt Welt sein zu lassen, selbst nur Zeichen einer gewissen Ermüdung und eines zeitweisen Verzichtes auf den großen Glauben an den Sieg der Wahrheit und an die Macht des Wortes, daß man es nur predigen und nochmals predigen

1) W. A. S. 478. 2) S. 486.

müsse, um aller derer Herzen zum Glauben zu bringen, die dazu nach dem unerforschlichen Ratschluß Gottes erwählt sind. Der Versuch einer Scheidung der ernsten Christen von den ungläubigen Massen bedeutet eine Hinderung des Wortes Gottes, wenn ihr Zusammenschluß nicht bloß gemeint ist als eine Hilfstruppe bei der christlichen Volkserziehung. Die Menschengemeinschaften, die Kirche werden sollen, sind durch die Schöpfungsordnung gegeben, Haus, Stadt, Volk und brauchen nicht erst gebildet zu werden. Von dem Augenblick an, wo in ihnen das Wort Gottes rein und kräftig gepredigt wird, sind sie für den Gläubigen Kirche, indem er in seinem Urteil vorweg nimmt, was aus ihnen werden soll. Sie sind Kirche im Keime, aber der Gläubige darf nicht zweifeln, wo Menschen getauft, im Christentum erzogen sind und unter dem Einfluß des Evangeliums leben, da stehen sie in Zusammenhang mit Christus, da sind sie von der Kirche umfaßt. Die Anwendung des Wortes Kirche auf irgendeinen Menschenhaufen bedeutet, daß die einzelnen darin nur die Wahl haben, entweder der göttlichen Heilsbotschaft zu glauben oder aber durch Schuld abtrünnig zu werden und unterzugehen. Das Wort bezeichnet den religiösen Wert einer gegebenen Gemeinschaft, nicht eine Gemeinschaft neben anderen. Es fällt deshalb jeder Antrieb dahin, eine besondere kirchliche Gemeinschaft zu gründen. Statt dessen wird sich alle Kraft darauf sammeln, durch eifriges Lehren des göttlichen Wortes Haus, Bürgerschaft und Volk zu dem zu erziehen, wozu sie bestimmt sind.

Und noch etwas. Wenn Luther an dem Gedanken einer Einheit aller Getauften festgehalten hat, so gewinnt auch seine Anrufung des christlichen Adels ein ganz anderes Gesicht, als zum Beispiel Drews[1]) geurteilt hat. Er wird als christlich angesehen, nicht um der persönlichen Gläubigkeit seiner Mitglieder willen, wie Luther in naivem Optimismus angenommen haben soll, sondern weil er unter dem Einfluß des Wortes Gottes steht und als Getaufter verpflichtet ist, die Widerstände zu brechen, die dem Worte Gottes im Wege stehen. Die Taufe steht dabei als Abkürzung für die ganze Einwirkung christlicher Lehre und Erziehung. Nun kommt hinzu, daß der Fürst das notwendige Handwerkszeug der Macht, um der Kirche zu helfen, besitzt, und in der Christenheit gilt die Regel, daß jeder seine Gabe zum gemeinen Nutzen zu verwenden hat. Will er nun ein christlicher Fürst sein, ein Fürst, wie er im Wirkungskreis des Evangeliums allein sein sollte, so darf er sich dieser Aufgabe nicht entziehen. Er hat das Recht, in die kirchlichen Dinge einzugreifen, wenn es not ist, nicht erst dann, wenn er mit einer persönlichen Willensentscheidung gläubig wird; er hat dieses Recht als christlich Getaufter, und wenn er es übt, so ist dies ein Zeichen dafür, daß er dem göttlichen Worte gehorcht, wenn nicht, daß er es verachtet. — Dies ist die Grundlage für Luthers Inanspruchnahme des Landesfürsten zur Reform des Kirchenwesens. Und an dieser Grundlage konnte keine Enttäuschung, die er mit der Trägheit und Feigheit des christlichen Adels machte, etwas ändern. Der

1) A. a. O.

Fürst, der kein Jude oder Türke ist, der in einem christlichen, vom Evangelium erzogenen Volke steht, hat den Beruf, dem Worte Gottes freie Bahn zu machen, wie dies in seinem Haus der Hausvater auch zu tun hat, wenn er als Christi gelten will. Luther leitet also nicht aus der Gläubigkeit des Fürsten ein Recht zur Reformation ab, sondern er begründet eine Pflicht aus der Tatsache, daß der Fürst christlich erzogen ist.

Diese Ueberzeugung rechtfertigt auch die landesherrliche Visitation und damit das landesherrliche Kirchenregiment. In einem Lande, dessen Bewohner getauft sind und das Wort haben, da hat der Landesfürst andere Pflichten und Aufgaben als unter Juden und Türken. Darauf kommt es an, nicht auf die persönliche Gläubigkeit, die, weil unsichtbar, niemals einen Rechtstitel hergeben kann. Diese Pflicht bliebe auch dann bestehen, wenn sich der Landesfürst ihr aus Schwachheit oder Trotz entzöge. Sie ist mit einer Tatsache gegeben, die außerhalb seines Willens liegt. Das landesherrliche Kirchenregiment widerspricht dem Grundgedanken Luthers nur dann, wenn es die Grenzen mißachtet, die allem Regiment gesteckt sind, allem Gebrauch des Schwertes, d. h. des physischen Zwangs. Wenn Luther, wie so häufig auch in unserer Schrift (S. 45, 67) [1]) als Machtgebiet des weltlichen Regimentes das Erdreich, Leib und Gut beschreibt und davon das Gottesreich unterscheidet, darin niemand Gott gleich sein darf, so ist zu bedenken, daß die Fürsorge für Kirchen, Schulen, Predigtamt, Gottesdienstordnung, die Verhütung von Aufruhr und Rotterei und das Verbot der Gotteslästerung für Luther ganz unzweifelhaft zum Erdreich gehörten, letzteres, weil Gotteslästerung über das Land Fluch und Unglück bringt. Damit, daß der Fürst dies an sich nimmt, wird also keine rapina divinitatis begangen.

3. Der unter dem Regiment des Kurfürsten von Sachsen lebende Menschenhaufe gilt Luther als Kirche, weil Wort, Taufe, Sakrament darin sind. Herzog Heinrich und die Papisten bestreiten, daß dieser Haufe zur Kirche gehöre, er habe sich vielmehr davon getrennt. Läßt sich dieser Widerspruch schlichten?

Luther tritt einen Beweis dafür an, „daß wir die alte, rechte, selige Kirche sind". Mit zehn oder elf einzelnen Gründen stützt er diesen Satz. Meint er nun, daß diese Gründe nur für den Gläubigen Ueberzeugungskraft haben? Sind sie gedacht als Mittel, an denen ein etwa in seinem Gewissen beunruhigter Christ sich vergewissern könnte, daß er zur wahren Kirche gehöre? Ich meine nicht. Schon an der Schwelle seines Beweisganges hat Luther auf Herzog Heinrich und seine Hintermänner das Psalmwort (137, 17) angewandt „suo judicio condemnati, aures habent et non audiunt". (S. 11) [2]). Er ist also überzeugt, daß auch sie in dem Kurfürsten von Sachsen und seinen Landeskindern Glieder der wahren Kirche anerkennen müßten, wenn sie sich nicht verstockten; daß dazu nichts gehört als der Wille zur Wahrheit. Auch die Papisten sehen die wahre Kirche, sie geben es nur nicht zu. Weiter, jeden

1) W. A. S. 534, S. 558. 2) W. A. S. 476.

einzelnen seiner Gründe führt Luther ein mit dem Satz: „Erstens, zweitens usw. wird dies niemand leugnen können", und faßt zusammen: „Weil nun die Papisten wissen, daß wir in allen solchen Stücken der alten Kirchen gleich sind und mit Wahrheit die alte Kirche heißen mögen, ists Wunder, wenn sie uns so unverschämt dürfen belügen und verdammen" (S. 16) [1]). Ihm gelten diese Gründe als objektiv beweiskräftig, ja als hinlänglich für eine richterliche Entscheidung über die Restitutionsforderung. Nun weiß er wohl, daß auf Erden in dieser Sache kein Richter ist, denn sie sind Part geworden, deshalb müssen wir sie gehen lassen und des rechten Richters erharren. „Sonst, wo ein Richter auf Erden wäre, würde sich dies Urteil finden" (S. 39 f.) [2]). Luther ist auch überzeugt, auf einem Konzil ein Urteil über die wahre Kirche erstreiten zu können (S. 42) [3]). Die Erkennbarkeit der wahren Kirche auf Erden auch für die Papisten ist geradezu der Nerv dieser Ausführungen.

Auch die einzelnen Beweisstücke sind unter diesem Gesichtspunkte gewählt. Luther stützt seine Behauptung, daß die Christen in sächsischen Landen die rechte, alte Kirche sind, damit, daß bei ihnen getauft, das Abendmahl gefeiert, die Schlüssel gebraucht werden wie in der alten Kirche; daß es mit Predigtamt und Predigtinhalt gehalten wird wie dort; daß ihr Glaubensbekenntnis und ihr Gebet dasselbe sei; daß sie in der Lehre von weltlicher Herrschaft und Ehestand mit der alten Kirche übereinstimmen; daß sie ebenso angefeindet und verfolgt werden, ebensowenig sich rächen und vergelten, sondern für die Feinde bitten. Sinnlich wahrnehmbar sind alle diese Zeichen freilich nicht, aber doch gewiß mit dem Verstande erkennbar. Ob die Kirche im Kurfürstentum Sachsen in diesen Punkten mit der Kirche des Neuen Testamentes übereinstimmt, das läßt sich ebensogut mit allgemein einleuchtenden Gründen ausmachen wie z. B., ob Luthers und Zwinglis Kirchenbegriff übereinstimmen. Und wenn man dabei auch nicht zu Gewißheiten kommt wie durch Augenschein, so läßt sich doch ein Urteil darauf bauen, das nach allgemeiner Annahme Gültigkeit fordern darf.

Allerdings setzt dieser ganze Beweisgang voraus, daß beide Parteien nicht nur die Schrift kennen, sondern auch die apostolischen Gemeinden als maßgebend anerkennen, daß sie also beide Christen sein wollen. Wir haben oben gehört, daß Luther auch die Papisten als solche ansieht, die von der rechten, alten Kirche ausgegangen sind. Nur deshalb kann er mit ihnen streiten, mit Juden und Türken hätte das keinen Sinn.

Hiernach scheint Luther in diesen Ausführungen die Kirche keineswegs als eine bloß für den Gläubigen erkennbare Wirklichkeit aufzufassen. Wie verhält sich dazu das Ergebnis des bekannten Aufsatzes von Ernst Rietschel [4]), das, soweit ich sehe, von allen späteren Forschern als richtig anerkannt ist?

---

1) S. 485.
2) S. 526. 3) S. 529.
4) Theol. Studien und Kritiken, 1900, S. 404—456: Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche.

Ich meine zuerst seinen Satz: „Die Kirche ist sichtbar für den Gläubigen“ [1]). Der Satz ist richtig, aber nicht vollständig. Es sind nämlich nicht bloß zwei, sondern drei Standpunkte zu unterscheiden: der gläubige Christ; der Ungläubige, d. h. der das Christentum nicht kennt, wie die Juden und Türken; der Papist oder Heuchler, der von der Taufe und dem göttlichen Wort abgefallen ist. Für den ersteren trifft es ganz zu, daß er die Kirche zu sehen vermag, d. h. in Menschen, seien es einzelne oder ein Haufe, die sie durchwaltende göttliche Kraft mit einer alle wissenschaftliche Erkenntnis übertreffenden Gewißheit erleben kann. Für den zweiten bleibt das, was einen Haufen Menschen zur Kirche macht, natürlich unerkennbar; er würde immer nur, in unserem Falle, die Untertanen des Kurfürsten von Sachsen sehen. Für den dritten aber, der getauft und unter dem Einfluß des göttlichen Wortes aufgewachsen ist, ist die Kirche genau so erkennbar wie für den ersten; und wenn er sie nicht anerkennt, so ist das Heuchelei und Verstockung. Der Satz Rietschels muß heißen: Die Kirche ist ganz allein für den sichtbar, dem das Wort Gottes gesagt ist. Der Heilige Geist macht sie sichtbar, den einen zum Trost und Heil, den andern zum Schrecken des Gerichts. Die Entdeckung eines Gläubigen wird dem gläubigen Bruder zu einem seligen Erlebnis, dem Abgefallenen zu einer zermalmenden Anklage.

Dann aber der Satz: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen“ [2]); etwas anderes habe Luther niemals Kirche genannt, die Ungläubigen, Heuchler und Frevler seien zwar in der Kirche aber nicht Glieder der Kirche. Auch in unserer Schrift berührt Luther gelegentlich diesen Unterschied: „Wir bekennen nicht allein, daß ihr mit uns aus der rechten Kirche kommen seid . . . . sondern sagen, daß ihr auch in der Kirche seid und bleibt . . . . . aber von der Kirche oder Glieder der Kirche seid ihr nicht mehr, sondern in solcher heiligen Kirche richtet ihr auf eure neue, abtrünnige Kirche“ (S. 28) [3]). Und an einer andern Stelle unter Berufung auf 1. Joh. 2, 19: „Falsche Lehrer und Täufer oder Sakramentsmeister können nicht sein noch bleiben in der Kirche . . . . ., aus uns sind sie, aber nicht von uns“ (S. 38) [4]). Aber unmöglich kann man unter den „wir“, in deren Namen Luther im ersten Teil redet, nur Gläubige verstehen im Sinne derer, die mit Ernst Christen sein wollen, sondern was sie zur Kirche macht, ist die reine Lehre, die unter ihnen verkündigt wird; tatsächlich nichts aktives, keine Entscheidung des Willens, sondern ein Empfangen von Taufe und Wort Gottes. Ich glaube, wir tun gut, bei dem Satze der Augustana zu bleiben: „Die Kirche ist eine Versammlung von Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden.“ Der Gebrauch des Wortes Gläubige ohne Zusatz erweckt zu leicht den Schein, als ob die Gliedschaft an der Kirche durch eine Tat des Menschen begründet würde, statt durch die zu-

1) Ebenda S. 443.
2) Ebenda S. 454.
3) S. 505.
4) W. A. S. 521.

vorkommende Gnade Gottes, die allen Getauften zugeeignet ist, aber unbegreiflicherweise von einem Teil der Getauften verschmäht wird. Es dürfte überhaupt angebracht sein, den Inhalt des Wortes Gläubige bei Luther einmal recht genau zu untersuchen. Mir scheint, es wird zuviel hineingelegt, wenn man darin einen persönlichen, freiwilligen Akt sucht, es bedeutet doch wohl nur die Leute, „die die Predigt und Gottes Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen". Und in dem vielleicht schönsten Bekenntnis Luthers über die Kirche, im Großen Katechismus, beruft er sich für seine Zugehörigkeit dazu nur darauf, „daß er Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen". Außerdem ist Gläubigkeit ja niemals ein fester Zustand, sondern der Gläubige kann wieder ungläubig und der Ungläubige wieder gläubig werden. Dem aber kann sich keiner entziehen, daß er das Wort Gottes empfangen und gehört hat und dadurch in seinem persönlichen Wesen geprägt ist.

Das ist mir wichtig, weil es für die Praxis etwas bedeutet, nämlich, daß wir in andern nicht erst dann Glieder der Kirche Christi ehren und achten sollen, wenn wir besondere Proben ihrer Gläubigkeit erlebt haben, sondern daß wir bei jedem christlich Getauften und Erzogenen die Gliedschaft an der communio sanctorum anzunehmen haben, solange als er nicht sichtbar gemacht hat, daß er die Gnade der Taufe verachtet. Nicht der Glaube, sondern der Unglaube muß nachgewiesen werden.

4. Kehren wir noch einmal zu den Beweisgründen für das Dasein der echten Kirche im sächsischen Lande zurück. Das Gemeinsame daran ist, daß sie alle dem Bilde der apostolischen Kirche entnommen sind. Auf die Uebereinstimmung mit ihr kommt es an, wenn irgendeine menschliche Gemeinschaft als Kirche gelten soll. Luther weist sie an zehn oder elf Punkten nach. Läßt sich irgendeine Regel für deren Auswahl erkennen, oder ist diese ganz willkürlich? Was gibt Luther das Recht, von der Verfassung der urchristlichen Gemeinde oder von den Geistesgaben abzusehen? Vor allem auffallend, geradezu schmerzlich auffallend ist es, daß er unter den Kennzeichen der wahren Kirche die Liebesübung und das soziale Verhalten gänzlich übergeht, wenn man daran denkt, wie stark dies im Neuen Testament hervortritt. Hiervon aber schweigt Luther an unserer Stelle. Die Erkennungszeichen der Kirche sind hier so gut wie nur Theologie und Kultus, reine Lehre und reiner Gottesdienst, recht glauben, lehren, beten, bekennen, hören und bewahren, empfangen und brauchen, lauter Werke der ersten Tafel, zumal über Ehe und Obrigkeit die rechte Lehre als entscheidend genannt wird, nicht die Praxis. Als ethische Proben der Kirche bleiben nur die Geduld im Leiden und der Verzicht auf Vergeltung, von sittlicher Aktivität kein Wort.

Auch in der Schrift von Conciliis und Kirchen hat Luther darüber gehandelt, wobei ein armer, irriger Mensch merken könne, daß ein christliches, heiliges Volk in der Welt sei. Die Erkennungszeichen, die er aufzählt, sind zunächst sieben der ersten Tafel: Predigen und Hören des Wortes Gottes,

rechter Brauch der Taufe, des Abendmahls und der Schlüssel, Berufung von Kirchendienern, reiner Gottesdienst und zuletzt das heilige Kreuz; das sind „die sieben Hauptstücke christlicher Heiligung". Es sollten nun sieben Hauptstücke der zweiten Tafel folgen nach den sieben Geboten, d. h. vom vierten bis zum zehnten. Luther verzichtet aber darauf, sie einzeln aufzuzählen, faßt sie vielmehr in einen einzigen, längeren Satz zusammen (Bd. 25, S. 376) [1]). Die zweite Reihe von Kennzeichen ist ihm eben weniger wichtig, er nennt sie „mehr äußerliche Zeichen" und nicht so zuverlässig, „weil auch etliche Heiden sich in solchen Werken geübt und wohl zuweilen heiliger scheinen denn die Christen." In unserer Schrift sind sie nun ganz zurückgetreten. Ja, man kann noch mehr behaupten. Luthers Ausführungen über die verhältnismäßige Gleichgültigkeit des Lebens für den Charakter der Kirche, wenn nur die Lehre lauter und gewiß ist (S. 35 ff. und S. 47 ff.) [2]), lesen sich fast wie eine Verwahrung gegen das Unternehmen, aus dem Stande des sittlichen Lebens einen Schluß auf die Gesundheit und Stärke des dahinterliegenden Lebens mit Gott zu ziehen.

Rade [3]) hat es als den Mangel in Luthers Kirchenbegriff bezeichnet, daß er den Weg von der religiösen communio sanctorum zur sittlich-sozialen nicht habe finden können. Er sagt, in den älteren Abendmahlschriften habe Luther den Anlauf genommen, von einer communio sanctorum, die nur geglaubt wird, die Brücke zu einer communio sanctorum zu schlagen, die geübt wird und sich in wechselweisem Dienen, Tragen und Helfen fühlbar macht, „eine soziale Organisation der Sakramentsgenossen, eine christliche Nachbargilde, eine Lokalgemeinde". In den späteren Abendmahlschriften aber spiele der Gedanke einer sittlichen communio als selbstverständliche Frucht und Begleiterscheinung der religiösen keine Rolle mehr. „Unter den sichtbaren Zeichen, an denen die unsichtbare Kirche äußerlich als vorhanden zu spüren ist, findet die reelle Liebesgemeinschaft der Christen keine Stätte." Ein ethischer Kirchenbegriff fehle bei Luther.

Die diesem Urteil zugrundeliegende Beobachtung ist richtig. Es lohnt sich zu fragen, wie sich dieser Tatbestand erklärt. Zu dem Zwecke zerlege ich Rades Klage in zwei Teile, erstens, daß Luther keinen Mut noch Gabe zur sozialen Organisation der Sakramentsgenossen, d. h. zur Bildung von besonderen Kirchengemeinden gehabt habe, und zweitens, daß Luther überhaupt die ethische Frucht des Glaubens neben Lehre und Gottesdienst habe zurücktreten lassen.

Das erste ist meines Erachtens verursacht durch Luthers Bindung an den Dekalog. Er fand dort für den Drang zum Lieben und Helfen, den das Sakrament und ebenso natürlich das gepredigte Wort in der Seele weckt, den Weg schon vorgezeichnet. Dieser Drang ist nach göttlicher Ordnung bestimmt, das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Untertanen

1) W. A. Bd. 50, S. 643. 2) W. A. Bd. 51, S. 520, 536.
3) Z. f. Th. u. K. 1914, S. 250 ff.: Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff.

und Oberherrn, zwischen Käufer und Verkäufer, zum Nächsten, zum Nachbarn zu heiligen. Hier, in Haus, Stadt, Staat, Handel und Wandel sollen die Früchte der religiösen communio sanctorum zum Vorschein kommen. Das sind die Formen, in denen sich das sittliche Leben bewegt. Wie hätte es Luther in den Sinn kommen sollen, ein Neues zu schaffen, wo der Liebesgeist in den natürlichen Lebenskreisen so unendlich viel Gelegenheiten zur praktischen Betätigung fand! Man lese Schilderungen des christlichen Lebens, wie etwa „von Conciliis und Kirchen", S. 356 und S. 377 [1]), so wird man diese Abhängigkeit vom Dekalog mit Händen greifen. Luther gründete also keine Kirchgemeinde, weil er das im Dekalog nicht geboten fand und weil er das, was dort geboten war, oder was er in diese Gebote hineinlegte, für ein so gewaltiges Werk hielt, daß er darüber hinaus etwas willkürliches zu machen kein Bedürfnis hatte. Das konnte nur in Frage kommen, wo ihn die Not dazu trieb, also wo sich die Bürgerschaft oder ein Volk versagte. Hat Luther sich hierin von einem falschen Biblizismus leiten lassen? Zeigt er sich vielmehr nicht gerade hierbei wieder als der große Wirklichkeitsmensch, daß er die christliche Ethik in die Welt hineinwies und die Christen nicht sowohl neue Gemeinschaften bilden, als die alten, ewigen heiligen lehrte, daß er nicht sowohl im Bauen einer neuen Kirche als in der Erziehung eines frommen Volkes die Absicht der Sendung Christi erfaßte?

Vielmehr Grund hat die Klage, daß Luther unter den Erkennungszeichen der Kirche nicht nachdrücklicher die Liebesübung hervorgehoben hat. Aber auch hier muß man nach den Gründen fragen.

Man könnte vermuten, daß er in der Schrift „Wider Hans Worst" diesen Punkt vollständig übergeht, um sich vor dem Gegner keine Blöße zu geben. Denn wenn er das Leben der Christen in Kursachsen auch in diesem Punkte mit dem der apostolischen Gemeinden verglichen hätte, so hätte sich ja gewiß keine Uebereinstimmung behaupten lassen. Oft genug hat Luther über die Hartherzigkeit der Wittenberger und die Vernachlässigung der Armenpflege geklagt. Aber gewiß hat Luther noch einen besseren Grund zum Schweigen. Luther sagt ihn uns freilich nicht hier, aber in der Schrift von Conciliis und Kirchen. Solche Zeichen müssen zurücktreten, „weil auch etliche Heiden sich in solchen Werken geübt und wohl zuweilen heiliger scheinen als die Christen." Ich meine, das ist ein Ausspruch voll großartiger Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Was Luther abhält, die Sittlichkeit als eine eigentümliche Frucht christlichen Glaubens hinzustellen, ist die Beobachtung, daß sich echtes sittliches Leben auch bei den Heiden findet. Deshalb läßt er sie aus, wo er von den Erkennungszeichen oder Daseinsbeweisen der Kirche spricht, nicht als ob er einen Augenblick vergäße, daß der Glaube ohne Früchte der Liebe tot ist, sondern weil er einsieht, wie wenig zwingend dies Beweismittel ist. Sollte nicht vielleicht noch mehr hinter diesem Schweigen stecken, nämlich etwas, was sich nur als Scheu vor der Selbständigkeit der Religion bezeichnen läßt?

1) W. A. Bd. 50, S. 628, 643.

Die Kirche an den Wirkungen zu messen, die sie auf sittlichem Gebiete erzielt, statt daran, daß sie Gott recht erkennen und verehren lehrt, ist ein gefährliches Unternehmen, weil die Religion dabei zu leicht als ein Mittel zum Zweck erscheint.

Immerhin war diese Zurückstellung der sittlichen Betätigung unter den Kennzeichen der Kirche schädlich. Hiermit konnten die Epigonen ihr Gewissen beruhigen, wenn sie über dem Pochen auf die reine Lehre die Gebote der Liebe und der Gerechtigkeit vernachlässigten. So erklärt sich nicht nur, weshalb es im Luthertum nicht recht zur Gemeindebildung kommen wollte und weshalb seine Kirchentümer nur Anstalten zur Sicherung des Predigtamtes wurden, sondern auch weshalb die lutherische Volkserziehung trotz des Katechismus so elend verkümmerte. Jenes wäre wohl kein großer Schade gewesen, wenn es gelungen wäre, mit den geistigen Kräften des Evangeliums das Familienleben und das Volksleben zu durchdringen und in seiner Reinigung und Hebung den Beweis für das Werk des Heiligen Geistes in den protestantischen Territorien zu erbringen. Der Versuch ist wohl gemacht worden; ich denke an die volkspädagogischen Maßregeln des Landgrafen von Hessen, von denen uns Walter Sohm[1]) kürzlich ein so anziehendes Bild gezeichnet hat. Ganz fruchtlos ist dieser Versuch auch nicht geblieben; weshalb er nicht reichere Früchte zeitigte, dem nachzugehen, würde mich zu weit führen.

Mir genügt es für heute, an einigen Problemen von Luthers Kirchenbegriff ein Stückchen weitergebohrt zu haben. Die Gelegenheit aber, bei der ich diese Gedanken aussprechen darf, legt mir folgenden Schluß nahe: Der Mann, dem diese Festschrift gilt, hat durch seine ganze Lebensarbeit charaktervoll die Ueberzeugung vertreten, daß auch in unserer Zeit die Besserung des geistlichen Standes im letzten Grunde nicht von Verfassungsreformen und nicht von praktischer Liebesarbeit kommen kann, so notwendig beides ist, sondern von der Reinigung der Lehre. Gewiß hat er sich damit als einen echten Lutheraner bewiesen. Denn auch für Luther ist die Kirche nur da, aber auch gewiß da, wo das Evangelium gelehrt wird, nichts als das Evangelium.

1) Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526—1555; Marburg 1915.

Religion für Geschäftsmänner.

Ein Entwurf des württembergischen Theologen Thomas Wizenmann.

Mitgeteilt und erläutert durch D. **Freiherr von der Goltz**-Greifswald.

Immer stärker empfinden wir das Bedürfnis, das Christentum so zur Darstellung zu bringen, daß es auch den gebildeten Männern unserer Zeit wieder nahe tritt. „Die Kirche und die Männer" ist daher in der Gegenwart ein häufig behandeltes Problem. Daß man dabei auf die Denkweise und Motive der im praktischen Leben stehenden Männer eingehen muß, um ihnen dann zu zeigen, daß das Christentum unentbehrliche Werte für sie enthält, ist ein heute weithin anerkannter Grundsatz. Julius Kaftans Theologie hat nicht wenig dazu beigetragen, die christliche Religion als „praktische Angelegenheit" jedes denkenden Menschen zu verstehen. Er hat daher auch der praktischen Theologie wesentliche Anregungen gegeben, wie das in Friedrich Niebergalls zahlreichen Beiträgen zur praktischen Theologie am deutlichsten hervorgetreten ist.

Es ist vielleicht von allgemeinem Interesse davon Kenntnis zu nehmen, wie schon in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, noch ehe Kants Schriften einen Einfluß hatten gewinnen können, solche Gedankengänge einen jungen württembergischen Theologen beschäftigt haben, der einerseits unter dem Einfluß des württembergischen, Pietismus (Bengel, Oetinger, Hahn), andrerseits unter dem Einfluß der neueren Philosophie stand.

Thomas Wizenmann, von dem hier die Rede ist, war geboren zu Ludwigsburg in Württemberg am 2. November 1759 als Sohn des Hausmeisters am Herzoglichen Arbeitshause. Seine Eltern gehörten zu den Pietisten damaliger Zeit, waren einfache und schlicht fromme Leute. 1775 trat Wizenmann als Famulus in das Tübinger Stift ein. Von 1779 an war er ein Jahr Hauslehrer im Hause des Pfarrers Philipp Matthäus Hahn in Kornwestheim, bestand 1780 sein Examen und wurde Vikar in Essingen (bei der freien Reichsstadt Aalen gelegen). Hier beschäftigte er sich viel mit philosophischen Studien. 1783 kam er dann als Hauslehrer in die Familie Siebel in Barmen, die dem Kollenbuschschen Kreise angehörte. Er trat nun in reichen Gedankenaustausch mit L. F. A. von Kölln (Freund Lavaters) mit Kollenbusch, Hasenkamp und vor allem dem Philosophen Fr. H. Jacobi.

In dessen Hause starb er schon am 22. Februar 1787, nachdem er kurz vorher in eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit Kant und in Beziehungen zu Hamann getreten war [1]). In seinem handschriftlichen Nachlaß, der in meinem Besitz ist, fand ich zwei Blätter, die Wizenmann für seinen Freund Haußleutner (später Gymnasialprofessor in Stuttgart) im Februar 1782 geschrieben hat. Sie sind nie veröffentlicht worden. Wenn ich sie jetzt der Oeffentlichkeit mitteile, so geschieht es, um meinem verehrten Lehrer, D. Kaftan eine Freude zu machen, zugleich aber um auf den Wert dieses Gedankens auch für die praktische Theologie erneut hinzuweisen. Kommt uns in der Form dieses Entwurfes noch vieles kindlich und unentwickelt vor, so wollen wir nicht vergessen, wie neu damals solche Gedanken waren und wie sehr der Verfasser abweicht von den durchschnittlichen Gedanken des damaligen Moralismus und Rationalismus.

Doch, ehe wir einige Bemerkungen machen, teilen wir zuerst den Wortlaut der beiden Aufzeichnungen mit, von denen die erste die allgemeinen Richtlinien gibt, und die zweite einen Versuch macht, die Ausführung schon zu skizzieren. Zu einer wirklichen Ausführung des literarischen Planes ist es nicht gekommen.

A. Entwurf einer Religion für Geschäftsmänner.

1. Die Wahrheit, mithin auch die Religion, bleibt immer eben dieselbe. Aber sie ist in ihrer Anwendung so mannigfaltig, daß sie wie die Elemente von jeder Art individuell aufgenommen und verwendet wird. Der Arme, der Reiche usf., jeder findet seine Beweggründe, seinen Trost, seine Aufmunterung in ihr.

2. So auch der Geschäftsmann, der auf das Wohl seiner Mitmenschen einen beträchtlichen Einfluß hat. Ihm ist es deswegen besonders nötig, sich, seine Bestimmung und die Bestimmung seiner Mitmenschen männlich zu fühlen.

3. Nicht jeder Vortrag ist ihm angemessen. Ja, er kann sein Herz lähmen oder ausschweifend machen. — Und auf die Bücher der Schrift kann er auch nicht so gerade verwiesen werden: man muß ihm vorarbeiten, um sie praktisch, in Beziehung auf sich, ansehen zu können.

4. Jeder Mensch hat eine Neigung, in Rücksicht auf seinen Posten, die ihn beseelt, es sei Ehre, Gefühl der Rechtschaffenheit, usw. Wehe ihm, wenn

1) Mein Großvater, Oberstleutnant Alexander Freih. von der Goltz gab 1859 eine größere Monographie über Thomas Wizenmann heraus unter dem Titel: „Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's in Mitteilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachrichten wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Glaubenskampfes christlicher Gemüter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts" (2 Bde. bei Friedr. Andr. Perthes, Gotha 1859). Der handschriftliche Nachlaß von Wizenmann mit vielen Briefen auch von Fr. H. Jacobi, Kollenbusch u. a. ist größtenteils in meinem Besitz. Andere Teile liegen auf der Universitätsbibliothek in Kiel.

er die nicht hat! Von Broddienern und dgl. ist nicht die Rede. Erzeugung dieser Neigung.

5. Es ist mißlich um diese Neigungen; nicht, weil er sie nicht haben sollte, sondern weil ihre Kraft so leicht geschwächt, oft ganz zernichtet werden kann. Dann fällt auch die Liebe zu seinem Werk: das frohe Gefühl des Lebens: man wird Lohndiener oder fällt auf Extreme. Beispiele.

6. Die Religion aber stärkt und veredelt diese Neigungen auf eine Art, daß sie nie geschwächt werden und daß sie, je mehr sie vor den Sinnen Nahrung verlieren, desto tiefere Wurzeln im Unsichtbaren schlagen.

7. Schade daher, wenn sich der erhabene Geschäftsmann, dessen Herz auf irgend eine Art vor dem Christentum Ekel faßte, in die heidnische Philosophie verwickelte, d. i. in solche, die von dem Zirkel der Dinge um uns her entstanden ist. Sie ist Zwang für sein Herz und es wird ungewöhnliche, angeborene Geistesstärke vorausgesetzt, wenn er nicht aus den Strängen schlagen soll.

8. Das fordert das Christentum nicht. Es rottet die Neigungen, die die väterliche Vorsehung gebildet hat, nicht aus, sondern stärkt und erhebt sie mit der reinsten und erhabensten Kraft und sichert sie ewig vor jeder Kränkung. Mich dünkt, dies ist der Charakter einer Religion, von der der himmlische Vater der Urheber sein soll.

9. Daher ist der Hauptgrundsatz des Christentums: „Dich, o echter Mensch, betrachtet und liebt Gott als sein Kind und behandelt in Deiner Person Christum: Deine Nebenmenschen behandeln in Dir Christum: und Du handelst im Namen und mit der Autorität des Sohnes Gottes, die er einst rechtfertigen wird!"

10. Die Entwicklung dieses Grundsatzes ist unsere Religion auf Erden.

11. Reine, d. i. leidenschaftsfreie Vernunft, ist die Regel des echten Menschen, d. i. des Christen. Darauf kommt der Mensch nach den Ermüdungen seiner Leidenschaften zurück; und eben das zeigt uns die Kindernatur, nur nicht so ausgebreitet und nach Gedanken, sondern nach Instinkt. Daher kann man es auch ohne Offenbarung erkennen. Aber wer kann den Grundsatz mit der Kraft, die die Neigung verleiht, durchführen? Beispiele.

12. Zuerst schlagen uns, bei allem guten Willen, die eignen Fehler, hernach das schiefe Auge der Mitmenschen ab. Hier ist Rettung von Beidem: Gott behandelt in Deiner Person Christum; er verzeiht Dir, rettet Deinen guten Willen zu Deiner und seiner Ehre; und was man Dir tut, tut man nicht Dir, sondern dem Höheren auf dem Throne. Hier ist Mut und Ersatz! Und dann welches Vorurteil wird Dich bannen! welches Ansehen zurückhalten? Deine Autorität ist Gottes!

13. Habe diese Aussicht vor Augen, wie ein Kind den Wink Gottes: und Du wirst reiner, gesetzter, mutiger, kraftvoller werden! Die Belohnung wartet Dein. Wer im Kleinen getreu war, wird über Viel gesetzt werden.

14. Zum Lob des Grundsatzes wäre jedes Wort überflüssig, aber wie viel mehr schon nur das Andenken davon belohnt, als Ehre und natürliches

Wohlgefallen an Rechtschaffenheit — das läßt sich nur empfinden. Der Geschäftsmann fühlt sich Gott; und um ihn her Glieder desselben Hauptes.

B. Religion für Geschäftsmänner.

Dies, mein Liebster, wäre der einstweilige Titel von einer Schrift, von der ich mir wichtigen Nutzen verspreche. Vielleicht läßt sich mehr passender entdecken.

Religion besteht in den Motiven, die mir in den Verhältnissen meines Lebens, in Rücksicht auf meine höchste Bestimmung, zu Hilfe kommen, mich leiten, trösten, stärken, erfreuen. In dieser Rücksicht fordern andere Verhältnisse andere Motive, d. i. eine andere Religion.

Was mich zu diesen Gedanken veranlaßte, war folgendes:

1. glaubte ich eine gewisse Verachtung gegen das Christentum in Männern entdeckt zu haben, die sonst viel Verstand haben und guten Gemütes sind. Die Ursachen davon glaubte ich, nach meiner wenigen Beobachtung darin zu finden: weil ihre Moral [1]) manchmal und nach den pietistischen Grundsätzen fast immer, auf eine übertriebene und kindische Art vorgetragen wird, die für eine denkende und beschäftigte Seele unmöglich taugen kann [2]). Es ist freilich wahr, daß auch von einem andern, nun herrschenden Teil [3]), eine Moral gepredigt wird, welche deutliche Begriffe enthält; aber ist diese die christliche? Hat sie den ewig dauernden Einfluß aufs Herz und die Lebensweise? Mich dünkt, sie enthält meist nicht mehr, als Epikurs, Senekas oder Epiktets.

2. Daraus folgt natürlich das unter den wichtigsten Menschen herrschende Unchristentum, d. i. weil man ihre großen Motive nicht deutlich kennt, so bedient man sich ihrer nicht; wo sind die Leute, mein Lieber, die im Blick auf Belohnung in der andern Welt, kurz, im wahren Geiste des Christentums handelten, duldeten, wirkten und aufopferten?

3. Am meisten kommt die Romanenreligion [4]) empor; elende Empfindelei — wo sie ein weiches, gutes Herz antreffen — die ich wie den Satan hasse. Die gedrückte Menschheit braucht Kraft, Trost, Aufrichtung: hier ist volle Nahrung des gefährlichsten Affektes, würdigt sie herab, die Menschheit, zu Sklaven und tatlosen Tropfen, Weichlichkeit, die wie ein Gift das Eingeweid auffrißt.

4. Vielleicht stehen uns Revolutionen bevor, wo man Männer braucht, die die Kräfte der andern Welt geschmeckt haben; Männer, die eine halbe

---

1) D. h. das was ihnen an „Moral" (Lebensgrundsätzen) mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für sie gegenübertritt.

2) Ueber Wizenmanns Stellung zum damaligen Pietismus vgl. seinen Brief an seinen Freund Haußleutner bei Alex. von der Goltz. Wizenmann 1, S. 41 ff.

3) Der Aufklärung.

4) Die in damals erscheinenden Familienromanen hervortretende religiöse Sentimentalität.

Welt zu halten imstande sind — man nenne aber Motive, die so auf ihr Herz wirkten.

5. Männer von Geschäften können sich nicht erst selbst Begriffe lesen und bilden aus den lokalen, zeitmäßigen und bezugvollen Begriffen der Bibel. Sie [1]) müssen in unserer Sprache, nach unseren Begriffen, von der Geschichte abgesondert werden, ob sie gleich immer auf ihr stehen bleiben müssen. Die großen Ideen müssen nicht der Einbildung Gewebe, sondern Wahrheit sein, auf die man fußen kann.

Das alles und was mich sonst auf den Lauf der Welt aufmerksam machte, bewog mich zu jenem Gedanken. Er ist stolz: denn er setzt voraus:

a) Daß die hohe christliche Moral noch nicht einmal theoretisch richtig dargestellt und nach unseren Begriffen ausgebildet sei: ein Geschäft, das, wenn Gott will, vielleicht zum Teil uns aufbehalten ist;

b) daß die christliche Moral, wo sie einmal erkannt ist, mit göttlichen Kräften wirken müsse und daß sonst alle zusammen vereinigt, nach Licht und Kraft, kein Schatte von ihr sind.

Zweck dieser Schrift wäre demnach: Das Christentum bei Männern, die am Ruder sind, oder sonst großen Einfluß auf die Menschen haben, in Ansehen zu bringen und sie durch dasselbe zu beseelen. Dazu scheint mir erforderlich zu sein:

1. daß einige Hauptgrundsätze desselben männlich und deutlich so entwickelt werden, wie sie den Geist ihrer wirklichen und möglichen Situationen ausmachen könnten und sollten;

2. daß sie mit den an sich guten Neigungen des Herzens, auf die sich die Charaktere stützen, in Verbindung gebracht und ihre kraftvolle Werktätigkeit bestmöglichst ins Licht gesetzt wird;

3. daß sie mit der heidnischen Philosophie und deren sowohl epikurischen als stoischen Grundsätzen, wie auch besonders mit der Romanreligion mäßig, aber stark, in Kontrast gebracht werden.

Beim ersten kommen:

Zuerst die Situationen selbst,
hernach die Hauptgrundsätze des Christentums in Betracht.

1. Ich bescheide mich gern, daß Dir diese Situationen weit tiefer und detaillierter bekannt sind, als mir, und verspreche mir daher gleich hier eine freimütige und schöne Entwicklung. Doch müßten sie vielleicht in den zween Gesichtspunkten betrachtet werden: Diener des Fürsten, Diener des Volks. Vielleicht schilderst Du hier sowohl den Schmeichler und kriechenden Mann, als den Lohndiener; und zeigst in bestimmten Fällen aus der Geschichte ihre Kleinheit und Schädlichkeit. Hierauf würde ich gern die Pflichten, vielleicht in der Schilderung eines edlen Mannes in verschiedenen Lagen betrachtet, folgen sehen; die Pflichten, sage ich, aber nicht aus der Moral entlehnt, sondern

1) D. i. die leitenden Motive und Grundsätze.

wiederum aus bestimmten Fällen der Geschichte, nach den zween Grundsätzen: 1. wie muß man handeln, um dem Wohl seiner Mitmenschen und 2. dem eignen wahren Adel des Herzens genug zu tun? Da nun hier Schmeichler und Lohndiener wie Luftblasen verschwinden; und die verschiedenen Aufopferungen keine natürliche Moral aushalten kann; da auch zu unserer Zeit der warme Vaterlandsstolz mangelt, der zwar viel wirkte, aber auch sehr ungerecht ward; so müßten wir andere Motive aufsuchen, die, wenn sie auch nicht wahr wären, doch höchst wünschenswert sind; Motive, die den Mann von Tat von der Welt gewissermaßen unabhängig machen und gleichwohl mit dem Herzen der Welt verbinden.

2. Hauptgrundsätze des Christentums.

Darauf will ich nur winken:

a) Gott ist Vater und Schöpfer des Menschen. Wir seine Kinder. Er fordert nichts, als Liebe und Zutrauen gegen ihn, um uns mit der tätigsten, in keinem Falle mangelnden Vorsorge zu belohnen. Belege sind Geschichten des Alten und Neuen Testaments und gewisse Exempel des „christlichen Magazins“ [1]).

b) Dieses Vertrauen soll sich besonders darin äußern, daß man jedes und alles Schicksal als Wille seines Vaters betrachte, der heilig, gut und weise ist; folglich standhaft und erhaben über alle Menschenanschläge (wäre dir die Macht nicht von oben herab gegeben) ertrage.

c) Und das können wir, wenn man Jesum und sein Schicksal im Aug' und Herzen behält, das Muster für alle Welt. Denn es zeigt uns, daß die scheinbarste Ungerechtigkeit sich durch die Entwicklung in der andern Welt zur höchsten Gerechtigkeit und Güte aufkläre. Hiernach handeln, heißt: Gott in Christo erkennen.

Und hier setzte ich das Gesagte auseinander: „je mehr Glauben an Gott, folglich Eifer für ihn und seinen Willen, desto brauchbarer der Mensch im Reiche Gottes, desto größer sein Wert, sein Rang. Der Grundsatz ist so natürlich, einfach und empfehlend — und bisher so unbemerkt, unangewandt. Nach diesem stellte ich Jesum selbst dar, wie er α) Gott gehorsam war, β) sich durch Leiden und Tod vervollkommnete, γ) Gott aufs höchste ehrte, als treu rechtfertigte und so das Mittel ist, Gott mit uns zu vereinigen, δ) wie er erhöht ward als König über die Menschheit und er alles in seiner Hand hat, um alle nach demselben Gesetze glücklich zu machen und zu erheben. Daraus folgt, daß um seinetwillen die Menschheit geehrt wird von Gott. Jeder, der Gott in Christo erkennt und ehrt, das ist, wer handelt als in Jesu Namen, die Glückseligkeit, die er zum Zweck hat, unter den Mitmenschen auszubreiten, folglich auch mit seinem Ansehen und Autorität handelt, wie Christus in Gottes — der hat den höchsten Wert, den behandelt Gott, wie Christus selbst, wenn er auch noch Fehler an sich hat — dessen widrige Be-

1) Eine damals in Stuttgart erscheinende Zeitschrift: Christliches Magazin. Herausg. von Joh. Conr. Pfenninger.

gegnisse wird Christus einst an denen rächen, als ob sies ihm getan hätten und die Wohltaten belohnen, als ihm erwiesen.

Welcher Stoff, mein Liebster, das Ideal eines Charakters zu malen, der wahres Christentum besitzt! Und dann auch Beispiele von Männern zu liefern (Chr. Mag) [1]) die im Namen Jesu gehandelt haben, samt den Erfolgen. Welche Aussicht in die Zukunft — die andre Welt! — —

Beim Zweiten darf ich dir gar nichts sagen. Ehre, Liebe, Ruhe und Zufriedenheit — das Wirkungsvermögen und Handeln des Menschen — wie veredelt alles! wie wohltätig! wie darum schon göttlich!

Drittens. Sowohl Epikurs als Zenos Philosophie steht mit der menschlichen Anlage in keinem Verhältnis — und gegen die christliche Moral (ich bitte aber, nenne das Wort: M o r a l, niemals) welch ein Dunst, Kunst und Unmacht!

Und endlich — die Empfindelei, der erdichtete Kram der Romane — gegen die hohe Wahrheit dieser Philosophie und Lebenskraft!

Du bist ein Engel, von Gott gesandt, wenn du dieses der Welt würdig darstellst!

Soweit der Text der uns erhaltenen Blätter. Es hat sich nicht ermitteln lassen, ob Haußleutner auf diese Idee praktisch näher eingegangen ist. Jedenfalls hatte Wizenmann sich länger mit diesen Gedanken beschäftigt.

Er schrieb in einem Brief vom 1. Februar 1782, dem der erste Entwurf beigelegt war, an seinen Freund Haußleutner:

„Entwurf einer Religion für Geschäftsmänner (vgl. A). Eine Idee, die schon lang in meinem Bauch herumfährt, aber hier nur zur Probe leicht hingeworfen ist. Schon aus dem Entwurfe selbst kannst Du meinen Zweck beurteilen. Ich bin es fest überzeugt, daß Du zur Ausführung dieses Entwurfes sehr tüchtig bist und weit tüchtiger als ich. Leuchtet Dir der Nutzen davon ebenso sehr in die Augen, wie mir, so hätte ich keine inständigere Bitte, als die, diesen Entwurf zu einem Deiner Geschäfte zu machen. Wenn Du es nicht für beleidigend hältst, so erbiete ich mich im Falle Du meiner Bitte Gehör geben wolltest, den Gegenstand weitläufiger zu entwerfen und die Grundideen zu liefern, die ich durchgearbeitet wünschte. Die Hauptidee ist eine Perle, welche tief im Miste moderner Tugendlehre verborgen liegt, d e r M i t t e l p u n k t p r a k t i s c h e n C h r i s t e n t u m s."

Nicht um eine Theorie war es also dem jungen württembergischen Vikar zu tun, sondern bei allem philosophischen Interesse um einen ernsten Versuch dem Christentum mehr Einfluß und praktische Bedeutung im Leben zu verschaffen, ein Gedanke, den er auch in einem andern Aufsatze (Hindernisse des reinen Glaubens, Mai 1784) behandelt hat.

Deshalb stellt er auch in der Ausführung B den allgemeinen Satz voran: „Religion besteht in den Motiven, die mir in den Verhältnissen meines Lebens,

1) Christliches Magazin von Pfenninger sammelte solche Beispiele.

in Rücksicht auf meine höchste Bestimmung zu Hilfe kommen, mich leiten, trösten, stärken, erfreuen. In dieser Rücksicht fordern andere Verhältnisse andere Motive, d. i. eine andere Religion." In A 1 betont er korrekter, daß die Wahrheit, mithin auch die Religion immer dieselbe ist, daß aber ihre Anwendung mannigfaltig, je nachdem ihre Elemente individuell aufgenommen und verwendet werden. Um die Religion wirksam zu machen, will er anknüpfen an die tatsächlich vorhandenen Neigungen. Er will auch die Hauptgrundsätze des Christentums so entwickelt wissen, wie sie dem Geist ihrer (d. i. der Männer) wirklichen und möglichen Situationen ausmachen könnten und sollten, das will also sagen, wie sie wirklich erfahrbar und realisierbar im praktischen Leben vorkommen. Daß er das nicht im Sinn eines oberflächlichen Eudämonismus oder eines banausen Utilitarismus meint, ist aus dem Weiteren ersichtlich. Aber die durchaus praktische Tendenz der von ihm gesuchten Darstellungsweise tritt scharf hervor. Sie charakterisiert in mancher Hinsicht den Vorzug seines Zeitalters, ist aber auch heute noch bedeutsam.

Des Näheren greift er nun aus der großen Mannigfaltigkeit möglicher Auffassungsweisen eine heraus, die er bisher vernachlässigt findet, der er aber besonderen Wert beilegt. Es gilt gerade „Geschäftsmänner", d. i. Leute, die im praktischen Leben stehen und auf das Wohl ihrer Mitmenschen Einfluß haben, für das Christentum zu gewinnen. Er nennt sie auch: „Männer, die am Ruder sind oder sonst Einfluß haben", oder sonst „Denkende und beschäftigte Seelen". Im öffentlichen bürgerlichen Leben, in der Literatur, überall waren sie ihm begegnet und er hatte es mit Bedauern beobachtet, daß sie eine gewisse Verachtung gegen das Christentum hatten. Er erklärt sich dies daraus, daß ihnen die Religion von pietistischer Seite auf eine „kindische", von moderner Seite auf eine oberflächliche Weise vorgetragen wurde. Insbesondere weist er darauf hin, daß auch die biblischen Begriffe für sie nicht ohne weiteres praktisch verwendbar sind, weil sie keine Zeit haben, dieselben für ihr wirkliches Leben umzudenken — eine auch für heute sehr beachtenswerte Bemerkung. So möchte er ihnen auf eine andere Weise zu Hilfe kommen, aber nicht durch gefühlsmäßige und empfindsame Sentimentalitäten, wie er sie in den damaligen Familienromanen fand, sondern durch eine Darstellung, die an ihre wirklichen Neigungen anknüpft.

Soweit ist sein Gedankengang durchaus folgerichtig und klar. Etwas unbestimmt und verschwommen, auch für unsere Betrachtung etwas unausgereift werden seine Ausführungen da, wo er die wirklichen Situationen und die Neigungen gruppieren will. Wie später Schleiermacher in der „kurzen Darstellung" allgemein von den „Hervorragenden" und der „Masse" redet, so unterscheidet Wizenmann hier „Diener des Fürsten" und „Diener des Volkes". Nach beiden Richtungen will er die Gruppe der niedrigen Motive zunächst darstellen und mit geschichtlichen Beispielen illustrieren, um „Broddiener" und „Lohndiener" ohne weiteres an den Pranger

zu stellen und auszuscheiden. Wieder aus geschichtlichen Beispielen soll dann das Bild des edlen Mannes heraustreten, der gut handelt, um dem „Wohl seiner Mitmenschen und dem eigenen wahren Adel des Herzens genug zu tun"; da müssen dann die edlen Neigungen des Ehrgefühls, der Rechtschaffenheit, die Liebe zu seinem Werk, das frohe Gefühl des Lebens die Anknüpfungspunkte bieten. Den „warmen Vaterlandsstolz" schließt er aus, weil er seiner Zeit mangele und oft auch sehr ungerecht würde! Das Gefühl dagegen, daß unser Leben und Arbeiten wirklich etwas wert sei und daß wir etwas Wirkliches damit schaffen können, muß dem „Geschäftsmann" einleuchten. Das Christentum muß ihm daher von der Seite wertvoll gemacht werden, daß es eine Wahrheit ist, auf die man fußen kann, die den Mann der „Tat" von der Welt gewissermaßen unabhängig macht und gleichwohl mit dem Herzen der Welt verbindet.

Hat der Mann gegen irgend eine Art von Christentum Abneigung gefaßt, so versinkt er leicht in heidnische Philosophie (stoische oder epikuräische), die von dem Zirkel der Dinge um uns her entstanden ist. Davor kann er behütet werden durch eine solche Darstellung des Christentums, die seine natürlichen Neigungen benutzt, sie verstärkt und veredelt. Auch mit solchen Gedanken bleibt Wizenmann noch in Gedankengängen, wie sie damals nahe lagen.

Nun aber erhebt er sich weit über den Durchschnitt, wenn er die Hauptgrundsätze des geschichtlichen Christentums entwickelt:

Gott ist Vater und Schöpfer des Menschen. Wir seine Kinder. Er fordert nichts als Liebe und Vertrauen zu seiner Fürsorge. So soll man jedes Schicksal als Gottes Willen ehren. Das zeigt uns Jesus und sein Schicksal. Es beweist uns, daß die scheinbarste Ungerechtigkeit sich durch die Entwicklung in der andern Welt zur höchsten Gerechtigkeit und Güte aufkläre, deshalb je mehr Glaube an Gott desto brauchbarer der Mensch im Reich Gottes. Dieser Grundsatz wird an Jesus geschichtlich erwiesen, sofern er gehorsam war, sich durch Leiden und Tod vervollkommnete, Gott aufs Höchste ehrte, und als treu rechtfertigte und so das Mittel ist, Gott mit uns zu vereinigen, der ihn erhöhte und aufs Höchste ehrte. Dieser Gedankengang hat deshalb für den „Geschäftsmann" den höchsten Wert, weil sein eigener Wert in dieser Beleuchtung auf das Höchste steigt. Gott ehrt in Christus auch ihn. Er darf, in diesen geschichtlichen Zusammenhang gestellt, selbst in Gottes Autorität und Ansehen handeln, und was man ihm antut, das tut man Gott an. Wie der Schlußsatz des ersten Entwurfs charakteristisch lautet: der Geschäftsmann fühlt sich Gott; und um ihn her Glieder desselben Hauptes! Der Gedanke des Liedes: „Die Sach ist Dein, Herr Jesu Christ, die Sach an der wir stehen, und weil es Deine Sache ist, kann sie nicht untergehen", ist hier zum Hebel des Christentums gemacht. Gott liebt Dich als sein Kind und behandelt in Deiner Person Christum, ist der durchaus christozentrisch gefaßte Hauptgrundsatz. Dieses geschichtlich Gegebene und in der Geschichte Jesu Erwiesene trifft sich

mit der Neigung des Menschen, seinem Leben und Wirken den höchsten Wert zu geben. Das soll ihn reiner, gesetzter, mutiger, kraftvoller machen.

Nicht ganz klar ist dabei die Stellung der göttlichen Offenbarung, denn nach B 11 ist reine, d. i. leidenschaftslose Vernunft die Regel des echten Menschen, der auch instinktiv wenigstens wie das Kind, ohne Offenbarung Gott erkennen kann. Nur fehlt ohne die Offenbarung in Christus die Kraft, die die Neigung verleiht. Daher bedarf er einer festen Stütze gegen die eigenen Fehler, wie auch gegen die Mitmenschen. Diese Rettung gibt Christus. Gott behandelt in Deiner Person Christum: er verzeiht Dir, rettet Deinen guten Willen und tritt gegen Andere für Dich ein.

Man wird weder einen rationalistischen, noch einen pelagianischen Einschlag dieser Gedankenführung verkennen können. Aber die Energie der Verknüpfung einer christozentrischen Gotteserfassung mit einer anthropozentrischen Heilsauffassung wird man bewundernd anerkennen bei einem jungen Theologen, der dies 1782 schrieb.

Man wird die Dinge heute anders, vielleicht auch tiefer auffassen und man kann in dem einseitigen Ausgehen von „Motiven" und „Neigungen" auch eine Gefahr erblicken. Aber gerade nach der praktischen Seite hin hat Wizenmann schon die Aufgabe richtig erkannt, die uns noch heute beschäftigt, denkenden Menschen das Christentum in einer Form darzustellen, die sie innerlich zu befriedigen vermag, weil sie ihren tiefsten Bedürfnissen entgegenkommt. Auch wird man es billigen müssen, wenn diese Auffassung dann „mäßig, aber stark" kontrastiert werden muß, mit Weltanschauungen, die immer im diesseitigen Zirkel der Dinge haften bleiben.

Gerade, was Wizenmann wollte, darin hat die Lebensarbeit von D. Julius Kaftan uns ein Stück weiter gebracht. Möge dieser Fortschritt auch allen heutigen Versuchen dienen, gerade unserer denkenden Männerwelt das alte Evangelium Jesu Christi nahe zu bringen.

„Sanftmut, Huld und Demut" in der alten Kirche.

Von **Adolf von Harnack.**

Matth. 11, 29: Ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

II Cor. 10, 1: Αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς.

I Clem. 16, 17: Ὁρᾶτε, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ὑμῖν· εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ὑμεῖς, οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;

Polyc., Philipp. 10, 1: »Mansuetudinem domini alterutri praestolantes« (πραΰτητα oder ἐπιείκειαν [1]).

Zu den bei Paulus versteckten Herrnworten — sie sind längst nicht so zahlreich, wie Resch annimmt, aber doch zahlreicher als gewöhnlich zugestanden wird — darf mit einer erheblichen Wahrscheinlichkeit nach dem vorstehenden Zeugnis der bei Matth. 11, 29 aufgezeichnete Spruch gerechnet werden. Jesus stellt sich in ihm als das Vorbild und den Lehrer der Sanftmut und Demut hin. Wenn nun Paulus seine Leser „bei der Sanftmut und Milde Christi" beschwörend ermahnt, er diese also als bekannt und notorisch voraussetzt, und dann sofort mit ταπεινός kommt, so ist es nicht wahrscheinlich, daß er nur an jene Eigenschaften Jesu im allgemeinen erinnern will, wie er sie in seinem Leben bewährt hat oder — wie einige Kritiker meinen — gar erst als posteristenter bewähre [2]). Sieht man sich auch nicht geradezu aufgefordert, nach einem ausdrücklichen Herrnwort zu suchen, so darf man doch gewiß nicht an einem solchen vorübergehen, wenn es überliefert ist, und das ist hier der Fall [3]).

---

1) Nur der alte lateinische Text ist hier erhalten. In den Ignatiusbriefen gibt dieser Eph. 10, 2; Trall. 3, 2; 4, 2; Pol. 2, 1; 6, 2 πραΰς, πραΰτης durch »mansuetus«, »mansuetudo« wieder, aber Eph. 10, 3; Philad. 1, 1. 2 ist ἐπιείκεια = »mansuetudo«. Πραΰς findet sich bei Polykarp 2, 1; 6, 2.

2) Hier wäre Röm. 12, 1 zu vergleichen: παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ.

3) Der Zusammenhang zwischen II Cor. 10, 1 und Matth. 11, 29 wäre zwar nicht aufgehoben, aber doch unsicher, wenn, wie die Kritiker meinen, Paulus mit ταπεινός habe sagen wollen, daß seine Gegenwart in Korinth schwächlich, anstößig-

Aehnlich steht es mit der Stelle aus dem Clemensbrief. Sie folgt einem langen Zitat aus Jesaj. 53, 1–12, das mit den Worten eingeleitet ist (16, 1 f.): ταπεινοφρονούντων ἐστὶν ὁ Χριστὸς . . . ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν. Hiernach könnten die fraglichen Worte eine freie Zusammenfassung nach Jesajas sein; allein die drei Elemente ὑπογραμμός (Matth. μάθετε ὑπ' ἐμοῦ), ἐταπεινοφρόνησεν (Matth. ταπεινός) und ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐλθόνεις (Matth. τὸν ζυγόν μου, dazu v. 30: ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός) machen die Annahme m. E. nahezu gewiß, daß Clemens den bei Matthäus überlieferten Herrnspruch gekannt hat[1]).

Sind aber beide Stellen auf dieses Herrnwort zurückzuführen, so liegt es sehr nahe, es auch bei Polykarp wiederzufinden, d. h. anzunehmen, daß der wie ein terminus technicus gebrauchte Ausdruck »mansuetudo domini« eben seinen Ursprung in dem Wort Matth. 11, 29 hat. Dabei soll nicht behauptet werden, daß Polykarp den Spruch aus Matthäus kennt; Paulus kennt ihn gewiß nicht von daher.

Resch („Außerkan. Parallelexte" in den „Texten u. Uebers." Bd. X, 1 S. 133 ff. u. „der Paulinismus und die Logia Jesu", ebendort Bd. XXVII S. 217) hat wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der Spruch in den „Logia", denen Matthäus ihn entnommen habe, lautete: Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἐπιεικής εἰμι καὶ πραΰς καὶ ταπεινόφρων (Matthäus soll also ἐπιεικής weggelassen haben). Er stützt diese Fassung eben auf Paulus (ἐπιείκεια, s. o.[2]), sodann auf I Clem. 30, 8: ἐπιείκεια καὶ ταπει-

niedrig und daher verächtlich gewesen sei. Sie berufen sich dafür auf v. 10 (ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής). Allein bei dieser Auslegung wird κατὰ πρόσωπον so verstanden, als bedeute es soviel wie παρών. Das heißt es aber nicht — und παρών hat Paulus gewiß nicht ohne Grund vermieden —, sondern „vor Augen", „ins Gesicht". So aber erhält der Gegensatz erst seine volle Schärfe und wird zu einem giftigen Vorwurf: Vor den Augen trägt dieser „Apostel" — so sagen die Gegner — „Demut zur Schau, aber aus der Ferne trumpft er auf gegen uns". Es kommt dazu, daß der Gegensatz zu θαρρεῖν doch nicht „verächtlich sein", sondern „sanft- und demütig sein", ist und ferner, daß Paulus ταπεινός und seine Derivate stets in sittlich-gutem Sinn versteht und niemals in dem den Klassikern geläufigen sittlich verwerflichen „niedrig-gemein", „sklavenmäßig". Auch Colloss. 2, 18 und 23 ist ταπεινοφροσύνη nicht an sich etwas Verwerfliches, sondern vielmehr etwas Gutes; aber die Gegner mißbrauchen sie heuchlerisch. Eben das, was er ihnen im Colosserbrief zum Vorwurf macht, das werfen seine korinthischen Feinde ihm vor: heuchlerische Demut. Endlich zeigt das nächste Kapitel des 2. Korintherbriefes, daß ταπεινός hier wie überall „demütig" heißt (11, 7: ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε;). Es zeigt freilich dazu noch, daß seine Demut in Korinth nicht nur eine Herzenseigenschaft war, sondern auch in demütigen Akten hervortrat.

1) Namentlich die Uebereinstimmung in dem paradoxen Begriff ζυγὸς τῆς χάριτος fällt ins Gewicht.

2) Auch für ταπεινόφρων (statt ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, angebliche Uebersetzungsvariante nach Daniel 3, 87) stützt er sich auf Paulus (Colloss. 3, 2: ἐνδύσασθε . . .

νοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς εὐλογημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, sowie auf Ephraem Syr., Opp. I, 149 C, wo der Herrnspruch so wiedergegeben ist: ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραὺς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Allein diese Begründungen reichen nicht aus; denn Ephraem ist ein viel zu junger Schriftsteller, um als Zeuge für die „Logia" angeführt werden zu dürfen[1]), bei Clemens aber können ATliche Reminiszenzen gewaltet haben. Da diese, wie sich gleich zeigen wird, hier überhaupt eine Rolle gespielt haben, würde man sogar Bedenken tragen müssen, II Cor. 10, 1, I Clem. 16, 17 und Polyc., Phil. 10, 1 auf ein Herrnwort zurückzuführen, läge nicht in dem Formelhaften, bzw. in der Genauigkeit der Uebereinstimmung, die Nötigung dazu. Was aber die ἐπιείκεια bei Paulus betrifft, so kann man Resch soweit recht geben, als er behauptet, sie sei nicht willkürlich von Paulus eingeführt. Das Wort findet sich zwar sonst niemals bei ihm (τὸ ἐπιεικές einmal, Philipp. 4, 5, von den Christen); aber es steht hier wie in einer Formel, die nicht zum erstenmal geprägt ist.

Besitzen wir aber ein Herrnwort, in welchem sich Jesus selbst als πραΰς und ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ charakterisiert hat, hat Paulus (und auch Clemens) diese Selbstcharakterisierung Jesu in der Form: πραύτης (ἐπιείκεια), ταπεινός, gekannt und bezeichnen, wie notorisch ist und im Genaueren noch gezeigt werden soll, Sanftmut und Demut einen Grundzug der ältesten christlichen Ethik —, so scheint es geboten, diese Begriffe genauer ins Auge zu fassen, als bisher geschehen ist.

Ich beginne mit Ἐπιεικής, ἐπιεικῶς, ἐπιείκεια. Diese bei Thukydides, Plato, Aristoteles usw. sich findende Wortfamilie steht, abgesehen von I Reg. 12, 22; IV Reg. 6, 3; Ps. 86, 5, in der LXX nur in den jungen Büchern, und daher kennen wir nur wenige semitische Aequivalente. Auch in diesen Büchern sind ἐπιεικής usw. nicht eben häufig; alles in allem sind es im A. T. nur 16 Stellen. Der Gebrauch aber ist ganz eindeutig, während das Wort an sich vieldeutig ist: neunmal werden sie Gott (oder seinem Sohn) beigelegt[2]), fünfmal dem Könige oder Prinzen[3]), nur einmal dem

ταπεινοφροσύνην, πραϋτητα... und Eph. 4, 2: μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραϋτητος) sowie auf andere Stellen der ältesten christlichen Literatur.

1) Sein „ἥσυχος" zeigt außerdem Einfluß von Jesaj. 66, 2 (s. u.).

2) I Reg. 12, 22 ἐπιεικῶς (יָאַל Hiph.) κύριος προσελάβετο ὑμᾶς αὐτῷ εἰς λαόν, Ps. 86, 5 χρηστὸς καὶ ἐπιεικής (סַלָּח), Sap. Sal. 2, 19 τὴν ἐπιεικίαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ), Sap. Sal. 12, 18 ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις. Baruch 2, 27 κατὰ πᾶσαν ἐπιεικίαν σου καὶ κατὰ πάντα οἰκειρμόν σου, Daniel 3, 42 (LXX u. Theod.) ποίησον μεθ' ἡμῶν (ἔλεος) κατὰ τὴν ἐπιείκειάν σου καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου, Daniel 4, 24 (LXX) ἵνα ἐπιείκεια δοθῇσοι (ἀπὸ τοῦ θεοῦ), II Macc. 2, 22 τοῦ κυρίου μετὰ πάσης ἐπιεικίας ἵλεω γενομένου. II Macc. 10, 4 ὑπὸ τοῦ θεοῦ μετ' ἐπιεικείας παιδεύεσθαι.

3) Esther 3, 13 [= 13, 2] (Schreiben des Artaxerxes): ἐπιεικέστερον καὶ μετὰ πραΰτητος ἀεὶ διεξάγων, III Macc. 3, 15 (Schreiben des Pt. Philopater): ἡγησάμεθα ἐπιεικείᾳ καὶ πολλῇ φιλανθρωπίᾳ τιθηνήσασθαι τὰ ἔθνη. III Macc. 7, 6 (Schreiben desselben) καθ' ἣν ἔχομεν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους ἐπιείκειαν. Esther

Propheten Elisa[1]). Die Bedeutung der Wortfamilie (Grundbedeutung „schicklich", „gebührlich", „anständig") und ihre Anwendung im LXX-Griechisch ist also ganz konstant; sie wird lediglich gebraucht, um das für Gott, bzw. den absoluten König, schickliche Verhalten auszudrücken; für diese sind aber Milde und Gnade die gebührenden Eigenschaften; also ist ἐπιείκεια die Huld des Herrschers[2]). Ausschließlich in diesem Sinn kennt die LXX die Wortfamilie.

Im N. T. ist es in bezug auf das Substantivum ἐπιείκεια nicht anders. Außer an der paulinischen Stelle, von der wir ausgegangen sind, findet es sich nur noch einmal (Act. 24, 4); hier spricht der Redner Tertullus zum Prokurator Felix: παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν τῇ σῇ ἐπιεικίᾳ, d. h. mit der deinem hohen Amte angemessenen Gnade. Also bedeutet auch II Cor. 10, 1 die ἐπιείκεια τοῦ Χριστοῦ nicht einfach „Sanftmut", sondern es ist die Milde Christi als des Herrschers. Von hier erkennt man aber auch, wie gut es sich in den Herrnspruch Matth. 11, 29 fügen würde; denn da Jesus hier mit den Worten beginnt: „Nehmt auf euch mein Joch", d. h. von den Hörern verlangt, daß sie sich in seinen Dienst einspannen lassen, so wäre die Beruhigung, daß er ein gnädiger Herr sei, besonders am Platze.

Auch ἐπιεικής findet sich im N. T. mit einer Ausnahme stets in der durch die LXX Sprache determinierten Bedeutung („Milde", „Gnade"); I Pet. 2, 18: δεσπόταις ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, I Tim. 3, 3: ἐπίσκοπον ἐπιεικῆ und Jacob. 3, 17: ἡ ἄνωθεν σοφία . . . ἐπιεικής. Von hier aus muß man vielleicht auch Philipp. 4, 5 (τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις) verstehen. Paulus will nicht nur sagen, daß sie ihre Sanftmut allen Menschen bekunden sollen, sondern er drückt sich in einer für die Philipper als Christen ehrenvolleren Weise aus: ihre Milde, während sie doch Herrscher sind — sie werden einst das Erdreich besitzen und sogar die Engel richten — sollen sie allen Menschen bezeugen. So gibt es im ganzen N. T. nur eine Stelle (denn öfter findet sich das Wort nicht), an welcher ἐπιεικής schwerlich diesen determinierten Sinn hat; sie steht im Titusbrief (3, 2): die Christen sollen ἄμαχοι, ἐπιεικεῖς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενοι πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους sein. Hier mag das Wort die allgemeine Bedeutung haben, zu der es nun allmählich im christlichen Sprachgebrauch

---

8, 13 [= 16, 9] (Schreiben des Artaxerxes) διακρίνειν ἀεὶ μετ' ἐπιεικεστέρας ἀπαντήσεως, II Macc. 9, 27 (Schreiben des Königs Antiochus) πέπεισμαι αὐτὸν (scil. τὸν υἱόν μου) ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως συσταθέντα τῇ ἐμῇ προαιρέσει συνπεριενεχθήσεσθαι ὑμῖν.

1) IV Reg. 6, 3 (ein Prophetensohn spricht zu Elisa) ἐπιεικῶς (אַל Hiph. δεῦρο μετὰ τῶν δούλων σου (Kontext verdorben).

2) Wenn der Prophetensohn von Elisa bittet, er möge sich verhalten ἐπιεικῶς μετὰ τῶν δούλων σου, so ist das keine Ausnahme, sondern Elisa wird als δεσπότης betrachtet.

— als Synonymum zu πραΰς — gelangt und die es immer schon gehabt hat[1]).

Sehr häufig — mit Ausnahme des I. Clemensbriefes, in dem es sich achtmal findet[2]) — ist es auch jetzt nicht. Ignatius bietet es dreimal, Athenagoras zweimal, Hermas, Aristides und der Verfasser des Briefes an den Diogen. je einmal; in den übrigen christlichen Schriften vor Irenäus fehlt es m. W. ganz[3]). Der biblische Sprachgebrauch zeigt sich noch I Clem. 29, 1; Ignat., Phil. 1, 2 (Gott); Diogn. 7, 3 f. (Christus); Herm., Mand. XII 4, 2 (der Engel der Buße); Ignat., Phil. 1, 1 (der Bischof)[4]); aber an den anderen Stellen ist es von den Christen schlechtweg gebraucht und bezeichnet die Tugend der Milde, die alle üben sollen, dazu tritt bei Clemens die Grundbedeutung „modicus" wieder hervor. Dabei wird hin und her betont, daß Christus ihr Lehrer in dieser Tugend ist (I Clem. 13, 1: ὁ κύριος Ἰησοῦς διδάσκων ἐπιείκειαν), bzw. das nachzuahmende Vorbild (Ignat., Ephes. 10, 3: ἀδελφοὶ αὐτῶν [der Feinde] εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ, μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι).

Zur Verdeutlichung des Sinns von ἐπιεικής ist noch auf die Verbindungen zu achten, in denen es steht. Es ist verbunden mit

ἵλεως (II Macc. 2, 22)
ἔλεος (Ps. 86, 5; Dan. 3, 42)

1) Daß das Wort im ganzen griechischen Alten Testament und nahezu im ganzen Neuen Testament nur von Herrschern und Herrn (in der Bedeutung „Milde") gebraucht ist, während der profane Sprachgebrauch doch schon längst von „gebührend", „geziemend" über „billig" und „mäßig" zu „mild" und „nachgebend" gekommen war, ist paradox, erklärt sich aber wohl daraus, daß es in den Kreisen überhaupt ungebräuchlich war, für welche die LXX ihre Uebersetzungen niederschrieben. Sie wählten es als ein den Lesern nicht geläufiges, also vornehmes Wort für Aussagen über Herrscher. — Die Vulgata gibt überall im N. T. ἐπιεικής durch »modestus« wieder, außer Act. 24, 4, wo sie zutreffend »clementia« bietet, dagegen schreibt Tertullian (de cultu fem. II, 13): »Probum vestrum coram hominibus appareat.« In 1 Tim. 3, 3 (de monog. 12) hat er ἐπιεικής nicht übersetzt. Dem alten Uebersetzer des I Clemensbriefes hat das Wort Schwierigkeiten gemacht: c. 1, 2 und 21, 1 schreibt er »quietus«, c. 58, 2 und 62, 2 »tranquillitas«, c. 56, 1 »modestia«, c. 30, 8 »clementia«, c. 29, 1 »mansuetus« und c. 13, 1 gibt er es durch zwei Worte wieder »mansuetudo et aequitas«.

2) Mit Recht hat Lightfoot im Kommentar zu diesem Brief mehrmals betont, daß ἐπιείκεια für das Christentum des Clemens besonders charakteristisch ist und zwar — füge ich hinzu — in der dreifachen Bedeutung von »modicus«, »mansuetus« und »clemens«. Das ist römische Art, vor allem der Ausdruck (1, 2): ἡ σώφρων καὶ ἐπιεικὴς ἐν Χριστῷ εὐσέβεια, ist römisch. Beachtenswert ist noch (58, 2; 62, 2) die paradoxe Formel μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας: das ist lateinischer Geist.

3) Ob Polykarp es gebraucht hat, ist nicht auszumachen (s. o.).

4) Wenn Diognet (a. a. O.) schreibt, Christus sei gesandt worden οὐκ ἐπ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει, ἀλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραΰτητι, Ignatius aber: τοῦ ἐπισκόπου καταπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων, so erscheint der Ausdruck des Ignatius als ein Oxymoron.

οἰκτιρμός (Baruch 2, 27)
εὔσπλαγχνος (I Clem. 29, 1)
πραΰς (II Cor. 10, 1; Tit. 3, 2; I Clem. 21, 7; 30, 8; Diog. 7, 3; Athenag., Supp. 12, 1; Arist. 15, 5)
φιλανθρωπία III Macc. 3, 15; II Macc. 9, 27; Athenag., Suppl. 12, 1)[1])
χρηστός (Ps. 85, 5)[2])
ταπεινός (II Cor. 10, 1; I Clem. 30, 8; 56, 1; 58, 2; 62, 2)[3])
θεοσεβής (Athenag., Suppl. 37, 1)
σώφρων εὐσέβεια (I Clem. 1, 2)
μακροθυμία (I Clem. 13, 1)
σιγή (I Clem. 21, 7; Ignat., Phil. 1. 1).

Ueberschaut man diese Tabelle, so tritt die besondere Affinität von ἐπιεικής zu πραΰς und ταπεινός (ταπεινοφροσύνη) gegenüber den anderen Verbindungen hervor, und damit sind wir wieder bei dem Herrnwort Matth. 11, 29 und bei II Cor. 10, 1; aber aus dem A. T. kommen diese Verbindungen nicht, denn sie fehlen dort.

Man tut gut, πραΰς (in der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrh. eines der häufigsten Worte), weil es im Unterschied von ἐπιεικής eindeutig ist, sofort in seinen Verbindungen zu betrachten; doch ist darauf hinzuweisen, daß πραΰς weder im A. T. noch im N. T. ein Prädikat Gottes ist (wie ἐπιεικής); wohl aber ist es im A. T. zweimal für den messianischen König gebraucht (Sach. 9, 9: αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον, und Ps. 44 [45], 5: βασίλευε ἕνεκεν ἀληθείας καὶ πραΰτητος καὶ δικαιοσύνης). Das ist wichtig; denn nicht nur hat die evangelische Verkündigung Sach. 9, 9 übernommen (Matth. 21, 5) und damit πραΰς zu einem Prädikat Christi gemacht, sondern Christus bezeichnet sich selbst so (Matth. 11, 29), Paulus gibt ihm dies Attribut (II Cor. 10, 1) und ebenso der Verf. des Briefes an den Diognet (7, 3 f.)[4]).

Im A. T. sind Moses als πραΰς und die ἄνθρωποι πραεῖς die Gott Wohlgefälligen und ebenso sind es die ταπεινοί bzw. ταπεινόφρονες (das Wort hat in dem Originaltext zwölf Aequivalente). Jenes Wort ist ziemlich selten, dieses sehr häufig; kombiniert kommen sie im A. T. nur zweimal vor, nämlich Zeph. 3, 12: ὑπολείψομαι ἐν σοὶ λαὸν πραῢν καὶ ταπεινόν, und Jesaj. 26, 6: πατήσουσιν αὐτοὺς πόδες πραέων καὶ ταπεινῶν. Aber in der Kombination erhalten sie einen vertieften Sinn; denn, ein

---

1) S. Polyb. 1, 14, 4; Philo, Vita Mos. I, 36.
2) S. Herodian 5, 1, 12.
3) S. auch Athenag., Suppl. 37, 1: ἐπιεικεῖς καὶ τὰς ψυχὰς κεκολασμένοι.
4) Jakobus spricht (3, 13) von der πραΰτης σοφίας; vom πνεῦμα πραΰ, bzw. πνεῦμα πραΰτητος, liest man I Pet. 3, 4; I Cor. 4, 21; Gal. 6, 1; vgl. auch Gal. 5, 23: ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος . . . πίστις, πραΰτης (dazu Sirach 1, 26; 45, 4: ἡ εὐδοκία κυρίου πίστις καὶ πραΰτης und Herm., Mand. XII, 3, 1).

Hendiadyoin bildend, drücken sie die Tugend als Gesinnung und Verhalten gegenüber den Menschen und Gott zugleich aus. Nachdem sie im Herrnwort (Matth. 11, 29) vereinigt erscheinen und zwar als Selbstcharakteristik Jesu und nachdem Paulus dies bezeugt hat, ist die Kombination in der alten christlichen Literatur häufig; die übrigen zahlreichen Verbindungen, die πραΰς einerseits, ταπεινός andrerseits im christlichen Sprachgebrauch eingehen, treten zurück[1]) hinter der Kombination πραΰτης und ταπεινοφροσύνη, s. Matth. 11, 29; II Cor. 10, 1; Ephes. 4, 2; Coloss. 3, 12; I Clem. 30, 8; Ignat., Eph. 10, 2; Hermas, Mand. XI, 8; Testam. Dan. 6 usw. Sehr beachtenswert ist dabei, daß sie auch als Aequivalente auftreten. Jesaj. 66, 2 heißt es: ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου, aber sowohl I Clem. 13, 4 (im Zitat)[2]) als auch Barnab. 19, 4 (im Zitat) ist statt ταπεινός vielmehr πραΰς gesetzt (s. auch I Pet. 3, 4: τὸ πραΰ καὶ ἡσύχιον πνεῦμα)[3]). Πραΰς war durch das Herrnwort Matth. 5, 5 (gebildet nach Ps. 37, 11): μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, besonders empfohlen. Die Trias: ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης in I Clem. 30, 8.

Ταπεινός (= עָנִי, שְׁפָל) wird in der LXX im weitesten Umfang für das richtige Verhalten Gott gegenüber, d. h. für die Demut gebraucht, während der klassische Sprachgebrauch m. W. den guten Begriff nicht kennt, sondern ihm ταπεινός (s. o.) = „niedrig", „sklavisch" ist[4]). Das N. T. kennt den schlechten Sinn nicht (s. o.), sondern übernimmt neben der Grundbedeutung aus dem A. T. den guten Sinn und überträgt ihn auch auf die jungen Worte ταπεινόφρων und ταπεινοφροσύνη. Die Zeugnisse im N. T. sind Matth. 11, 29; 18, 4; 23, 12; Luc. 1, 52; 14, 11; 18, 14; Act. 20, 19; Röm. 12, 16; II Cor. 7, 6; 10, 1; 11, 7; 12, 21; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3. 8; Coloss. 2, 18. 23; 3, 12; I Pet. 3, 8; 5, 5. 6.

Den Uebergang vom A. T. zum N. T. in bezug auf ταπεινός bildet die Stelle im Lobgesang der Elisabeth (Luc. 1. 52: καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς). Es folgt dann derselbe Gedanke in Sprüchen Jesu, aber in der determinierten Form, daß wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden soll und umgekehrt (Matth. 18, 4; 23, 12; Luc. 14, 11; 18, 14). Was hier ταπεινός bedeutet, sollen seine Jünger an seinem Vorbild (Matth. 11, 29) lernen. Diese Demut hat Paulus in Christus an-

1) Am relativ häufigsten ist noch πραΰτης-μακροθυμία (bzw. ὑπομονή).

2) Der alte Lateiner bietet »humilem«.

3) Πραΰς und ἡσύχιος auch Hermas, Mand. V, 2, 3; V, 2, 6; VI, 2, 3. Im Mand. 11, 8 πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων. — Daß ταπεινός dem πραΰς im Sinne sehr nahe kommen kann, zeigt auch II Cor. 10, 1: κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ (der genaue Gegensatz zu θαρρῶ wäre πραΰς) εἰς ὑμᾶς.

4) Ταπεινόφρων und ταπεινοφροσύνη sind in der Profangräzität sehr selten; belegt wird ersteres durch Plut. de Alex. fort. 2, 4; de tranquill. animi 17, letzteres durch Joseph., Bell. Jud. 4, 9, 2 und Epict., Diss. 3, 24, 56 immer in schlechtem Sinn; ταπεινότης = μικροψυχία.

geſchaut und erkannt (Philipp. 2, 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος) und bekennt ſie nun als den Grundzug ſeines eigenen Dienſtes Chriſti von ſich (Act. 20, 19): δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης, ſowie II Cor. 7, 6: ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός und II Cor. 11, 7: ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε; dazu 12, 21: μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεὸς πρὸς ὑμᾶς. Zu ihr ermahnt er in ſeinen Briefen in verſchiedenen Wendungen: Röm. 12, 16 ſagt er (nochmals in engem Anſchluß an Jeſu Worte): μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι, Philipp. 2, 3: τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, Coloſſ. 3, 12: ἐνδύσασθε . . . χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραϋτητα, und ähnlich Eph. 4, 2: παρακαλῶ ὑμᾶς περιπατῆσαι ἀξίως τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραϋτητος [1]). Im Petrusbrief lautet es ähnlich – erſtlich (5, 6) nach dem Herrnwort: ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, ſodann in den Beziehungen zum Nächſten (5, 5): πάντες ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν, und endlich im Zuſammenhang der chriſtlichen altruiſtiſchen Tugenden (3, 8): ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, worauf ſofort die Erinnerung an beſtimmte Herrnworte folgt: μὴ ἀποδιδόντες, κακὸν ἀντὶ κακοῦ κτλ.

Es iſt von beſonderer Bedeutung, daß ταπεινόφρων (ταπεινός, ταπεινοῦν) bei Jeſus, Paulus und im Petrusbrief keineswegs nur das Verhalten gegen Gott, bzw. die Demutsaskeſe bezeichnet, ſondern in innigſtem Verein damit und unzertrennlich auch *das richtige und notwendige Verhalten gegen den Nächſten* [2]). Dies iſt ein neuer Beweis dafür, daß nach Jeſu Grundanſchauung die Gottes- und Nächſtenliebe zuſammenfallen.

Ἐπιείκεια und πραΰτης, ἐπιείκεια und ταπεινοφροσύνη, πραΰτης und ταπεινοφροσύνη ſind immer wiederholte Verbindungen in der religiöſen Sprache der älteſten Chriſtenheit (nach Jeſus bei Paulus, Clemens, Ignatius, Hermas, Ariſtides, Athenagoras, dem Verf. des Briefes an Diognet und anderen Zeugen [3]). Da nur die letztere Verbindung — und auch

1) In Coloſſ. 2, (18) 23 erkennt man, daß die „σοφία“ ſich in der ταπεινοφροσύνη auswirkt; aber die Gegner, die dieſe ταπεινοφροσύνη zur Schau tragen, haben nur den Schein der σοφία; alſo iſt's auch mit ihrer Demut nichts.

2) Für Jeſus ſiehe beſonders auch das Gleichnis Luc. 18, 9 ff., wo den ταπεινοῦντες die ἐξουθενοῦντες τοὺς λοιποὺς gegenüberſtehen. Im A. T. habe ich ταπεινός in der Bedeutung „demütig gegenüber dem Nächſten“ vergebens geſucht. Es bedeutet „niedrig, gering, ſchwach, ärmlich“, ferner „gedrückt, gedemütigt, arm“ (= ταλαίπωρος), ſodann „unterwürfig, demütig“, aber wie niemals (vgl. das N. T.) „niedrig-gemein“, „ſervil“, ſo andrerſeits auch niemals „ſanftmütig ſich unterordnend“ in bezug auf den Nächſten.

3) Nur Johannes ſteht dieſer Trias fern, was zu beachten iſt; ſeine Myſtik führte ihn nicht auf dieſe Tugenden.

sie nur zweimal — aus dem A. T. zu belegen ist[1]), so darf man sie alle drei als spezifisch christlich in Anspruch nehmen. Noch deutlicher aber zeigt der fast unübersehbar häufige Gebrauch von πραΰς und ταπεινόφρων als einzelne Worte, daß hier ethische Hauptbegriffe der neuen Religion vorliegen, die durch das A. T. eben nur vorgebildet sind; denn πραΰς ist vor Sirach im A. T. nicht häufig, und wenn auch ταπεινός oft gebraucht wird, so fehlt doch ταπεινοφροσύνη ganz, und ταπεινόφρων findet sich nur einmal (Prov. 29, 23); gerade diese Worte sind aber Lieblingsworte der ältesten Christen. Welch eine erhabene Stelle nimmt die πραΰτης ein, wenn in dem Katechismus der Christenheit, der „Didache", eine lange Warnung, die eine Fülle von Vergehen und Sünden enthält, durch die kurzgefaßte Antithese abgeschlossen wird (2, 7 f.): Ἴσθι δὲ πραΰς. und nun erst die Spezialisierungen folgen: γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων κτλ., die in die Ermahnung auslaufen: μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ[2]). Und welche Stellung muß ταπεινοφροσύνη im christlichen Leben gehabt haben, wenn der erste Clemensbrief am Anfang (2, 1) die rühmliche, echtchristliche Haltung der Gemeinde zu Korinth mit den Worten charakterisiert: πάντες ἐταπεινοφρονεῖτε, und diesem Zeugnis die Aussagen unterordnet: ὑποτάσσομενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες, und wenn er am Schluß (62, 2) sagt: οἱ προδεδηλωμένοι πατέρες ἡμῶν εὑηρέτησαν ταπεινοφρονοῦντες τὰ πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην καὶ πάντας ἀνθρώπους. Der ganze Brief ist zudem von der Mahnung zur ταπεινοφροσύνη durchzogen (ταπεινός mit seinen Derivaten findet sich etwa dreißigmal), so daß man sagen darf, kein Begriff neben ἐπιείκεια (s. o.) charakterisiert die Ethik dieses Briefes so stark wie der der ταπεινοφροσύνη.

Neben der spezifisch christlichen Trias „πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς", steht also in der ältesten Kirche die ebenfalls spezifisch christliche Trias „πραΰτης, ἐπιείκεια, ταπεινοφροσύνη". Was von jener gilt, gilt auch von dieser, daß nämlich je zwei dieser Worte in wechselnder Verbindung viel häufiger auftreten als alle drei zusammen, und daß wiederum jedes einzelne Wort seinen eigenen Spielraum und eine selbständige Kraft besitzt und doch auch Aequivalent für die anderen sein kann, da auch ταπεινόφρων von dem Verhalten gegen den Nächsten gilt. Aber auch das läßt sich beobachten, daß je ein Glied der beiden Triaden sich mit einem anderen ver-

1) Die Verbindung von ἐπιείκεια und πραΰτης ist auch klassisch; s. Plut., Pericl. 39; Caes. 57.

2) Welche Kraft man der πραΰτης beilegte, zeigen auch zwei Stellen im Brief des Ignatius an die Traller; c. 3, 2: αὐτὸ τὸ κατάστημα (τοῦ ἐπισκόπου) μεγάλη μαθεία, ἡ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις und c. 4, 2: χρήζω πραότητος, ἐν ᾗ καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. Zur ersten Stelle s. Plutarch, Tib. Gracch. 2: ἰδέᾳ προσώπου καὶ βλέμματι καὶ κινήματι πρᾶος καὶ καταστηματικὸς ἦν, zur zweiten s. Testam. Aser: ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος.

bindet. Mit der Verbindung πίστις und πραΰτης hat schon Sirach begonnen, und sie findet sich auch bei Paulus und Hermas (s. o.); ἀγάπη und πραΰτης bzw. ταπεινοφροσύνη sind recht häufig, selten ἀγάπη und ἐπιείκεια. I Tim. 6, 11 liest man: δίωκε . . . πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν[1]), πραότητα [πραϋπαθίαν]; bei der nahen Verwandtschaft von ὑπομονή und ἐλπίς darf man sagen, daß hier die πραΰτης an die h. Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung" angeschlossen ist.

Die Trias „πραΰτης, ἐπιείκεια, ταπεινοφροσύνη"[2]) charakterisiert die Forderung und das Verhalten der ältesten Christenheit in Hinsicht der Ethik ebenso wie „πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς" die religiöse Grundstimmung zum Ausdruck bringt, soweit man hier zwischen Religion und Ethik überhaupt scheiden darf. Wie alles in der Frömmigkeit der ältesten Christenheit einen eschatologischen Hintergrund und eine starke eschatologische Triebfeder hat, so fehlen diese auch jener ethischen Trias nicht — man soll sich demütigen, um erhöht zu werden und man soll sanft sein und nicht richten, damit man nicht selbst gerichtet werde, sondern vielmehr den Besitz der Erde beim Gericht erlange —; allein die Sanftmut, das Nicht-Widerstreben dem Uebel und die Demut haben hier doch noch andere Triebfedern, und die heutige Mode ist kurzsichtig, die das verkennt. „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse", „Wir sind Gottes Kinder", „Wir haben Gottes Geist empfangen", „Seid nun Gottes Nachahmer", „Christus hat uns ein Vorbild gelassen" usw. — Das ist die eine Triebfeder, und die andere ist die die ganze Predigt Jesu hörbar und noch mehr spürbar durchwaltende Verkündigung von der brüderlichen Solidarität des kleinen Kreises seiner Jünger und des großen Kreises aller Menschen und zugleich von dem unendlichen Wert jeder Menschenseele. Diese beiden in Kraft gesetzten Triebfedern haben sich selbständig neben dem eschatologischen Motiv geltend gemacht und die ältesten Gemeinden unter der Pflege geisterweckter Personen auf eine Höhe der Gottinnigkeit und Brüderlichkeit gehoben, die noch 100 Jahre später einen Lucian und Galen in Staunen versetzt hat. Das eschatologische Motiv allein hätte das niemals vermocht; denn wenn man es auch nicht geradezu als egoistisch bezeichnen darf, so führt doch die Hoffnung auf das Reich an sich niemals zur Brüderlichkeit und zu den ihr verwandten Tugenden, wenn diese nicht noch durch ein besonderes Motiv hervorgerufen werden.

Sofern aber jene Trias durch ταπεινός (ταπεινοφροσύνη) ihre besondere Farbe empfängt, ist die Beobachtung von durchschlagender Wichtigkeit,

1) Ὑπομονή und μακροθυμία spielen öfters hinein; sie stehen neben den genannten Tugenden im Vordergrund. Didache 5, 2 und Barnab. 20, 2 heißt es: ὧν μακρὰν πραΰτης καὶ ὑπομονή.

2) Hier ebensowenig wie in bezug auf πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς darf man einfach von schriftstellerischen τόποι sprechen. Gewiß ist auch schriftstellerische Konvention hier beteiligt; aber diese Begriffe treten einzeln und zusammen in viel zu zahlreichen und mannigfaltigen Verbindungen auf und ihre Wirkungen sind viel zu kräftige und deutliche, als daß man nur an „Literatur" denken dürfte.

daß die geforderte und geübte Demut, d. h. die geringe Einschätzung der eigenen Person, Kraft und Würdigkeit Gott und den Menschen gegenüber, im 1. Jahrhundert bis Hadrian noch nicht zur Aufstellung eines Kanons oder bestimmter Regeln der Demut geführt hat. Man darf hier die besonderen und besonders geschätzten Taten christlicher Heroen nicht einmengen; denn was sie tun und leisten, wurde in der ältesten Zeit durchaus nur vom Gesichtspunkt einer Berufsethik, -askese und -demut gewürdigt (Apostel, Propheten, Lehrer, Witwen, „Jungfrauen" usw.)[1]). — Die allgemeine Forderung der inneren und äußeren ταπεινοφροσύνη richtete sich bis zum letzten Punkte an jedermann. Aber wie sie fest bestimmt war durch den Dienst am Nächsten, so blieb sie noch formlos in ihrer Ausgestaltung und namentlich entbehrte sie noch der asketischen und sich selbst wegwerfenden Züge, d. h. diese machten sich noch nicht mit selbständiger Kraft in ihr geltend. Ja selbst die Farbe, die „οἱ ταπεινοί" im A. T. hat und die noch im Evangelium erkennbar ist („die Gedrückten", „die Elenden"), verschwindet fast ganz hinter der reinen Innerlichkeit, mit der der Begriff in den Ntlichen Schriften und im Clemensbrief erfaßt wird.

Σωφροσύνη — ταπεινοφροσύνη: in mancher Hinsicht kann man diese beiden Begriffe als Exponenten des griechischen und des christlichen Geistes sich gegenüberstellen, sobald man ταπεινοφροσύνη, wie gefordert, aus dem Wort des Paulus I Cor. 1, 26 f. erklärt[2]). Es ist der Gegensatz der Autousie der Verständigkeit und jener inneren Haltung, die ihr Zentrum außerhalb ihrer selbst gefunden hat[3]).

Dieser theozentrische Standpunkt, der nach der eigentümlichen christlichen Dialektik den altruistischen einschließt, ist die letzte Voraussetzung der πραΰτης, ἐπιείκεια und besonders der ταπεινοφροσύνη: daß die Seele Gott und dem Nächsten gegenüber zwar unendlich wertvoll ist, aber schlechterdings keine eigenen Rechte hat — das ist hier die Grundeinsicht, die alles beherrscht. Die ganze urwüchsige Entschlossenheit, mit der das jugendliche Christentum der Welt der Eigenrechte die Spitze bot, um sie zu überwinden, ist von hier aus zu erklären. Alles, was die oberflächliche Betrachtung einfach als „Askese" im gewöhnlichen Sinn deutet, hat ursprünglich und zunächst mit dieser gar nichts zu tun; vielmehr handelt

1) Dazu gilt auch dem Heroen: ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσηται, ἀπωλετω (Ignat., Polyc. 5).

2) Τὰ μῶρα κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς, ἵνα καταργήσῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

3) Πᾶσα ἐρώτησις ταπειφρονοσύνης χρῄζει, sagt Hermas, Vis. III, 10, 6. Nicht nur der „Hybris" steht die ταπεινοφροσύνη mit ihren beiden Begleitern πραΰτης und ἐπιείκεια gegenüber — in diesem Sinn hat ihr I Clemens (30, 8) sehr präzis die Trias θράσος καὶ αὐθάδεια καὶ τόλμα entgegengestellt, welche die „Verfluchten" charakterisiert —, sondern den Kardinaltugenden überhaupt, wie sie der griechische Geist erfaßt hat. Hier war ein Kompromiß nicht möglich.

es sich lediglich um den entschlossensten Verzicht auf alle Rechte: der Mensch soll einsehen, daß er solche nicht geltend machen darf, weil er sie nicht besitzt; was man aber nicht besitzt, darauf kann man auch nicht verzichten. Von hier aus ergibt sich von selbst die unbedingte Verpflichtung zur Sanftmut, Milde und Demut als den grundlegenden und alles bestimmenden Tugenden; denn wie dürfte sich ein Rechtloser anders verhalten? Daß aber die Haltung nicht zu einem schwächlichen Quietismus oder gar zum Miserabilismus geführt hat, das zeigen die Persönlichkeiten, die sie in der Nachfolge Jesu vertreten haben: Paulus ist einer der aktivsten Kämpfer gewesen, die die Geschichte kennt; an Willenskraft und Energie ist der Clemens, der den Brief an die Korinther geschrieben, schwerlich zu übertreffen, und das ganze Gebäude der Christenheit, welches in zwei Menschenaltern erbaut worden ist, ist aus lebendigen Steinen gefügt worden und nicht aus Schwämmen [1]).

Aber warum besitzt der Mensch keine Rechte? Darauf gibt das Urchristentum eine eindeutige und klare Antwort: weil er ein schuldiger Geist und deshalb ein dem Tode verfallener Sünder ist. Aus der vertieften Erkenntnis Gottes und seines heiligen Willens ergab sich diese Einsicht mit einer Wucht, die alles andere niederschlug; sie ist der furchtbare Schatten der γνῶσις τοῦ θεοῦ, dessen schwarzer Fittig die Seele bedeckt; Röm. 7, 24: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται; Aber selbst der, der mit dem Apostel darauf antwortet: Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, muß auch jetzt noch stetig in der ταπεινοφροσύνη bleiben, denn er ist in Hinsicht auf die Gnade der Erlösung zwar ein κατειλημμένος, aber noch kein τετελειωμένος (Philipp. 3, 12). Bleibt er aber fort und fort hinter dem heiligen Willen Gottes zurück und ist auf die Vergebung angewiesen, so ziemt ihm allein die Demut.

Das alles ist ganz folgerichtig, und doch ist hier die Keimstelle gegeben, aus welcher eine folgenschwere Entwicklung der ταπεινοφροσύνη hervorgegangen ist, in der sie sich verkürzte und zuletzt transformierte. Gewiß hat von Anfang an — obgleich wir direkte Zeugnisse nicht besitzen — die ταπεινοφροσύνη, wie sie mit der aus der Sünde folgenden Rechtlosigkeit des Menschen zusammenhängt, so auch im Kampf gegen die Sünde, bzw. bei der Buße, eine Rolle spielt, und es haben von Anfang an sinnenfällige Akte τῆς ταπεινώσεως nicht gefehlt [2]). Ist der Christ überhaupt

---

1) Der Christ hat für die Rechte Gottes und der anderen einzutreten und zu kämpfen, wie der Weltmensch für seine eigenen Rechte eintritt. Eben weil er selbst nichts von der Welt erwartet und sich nicht auf sie einläßt, gewinnt er die ungemeine Kraft, auf sie zu wirken; denn immer gilt, daß man nicht selbst in dem Getriebe stehen darf, in das man eingreifen will.

2) Das ist schon deshalb gewiß, weil man sich auch den Χριστὸς ταπεινός nicht nur an seiner Gesinnung, sondern vornehmlich an seinem armen Leben und an seinem elenden Tode klar gemacht hat (s. Paulus, Phil. 2 und I Clem. 16, der seinen Lesern Jesaj. 53, 1—12 in extenso als Paradigma der ταπεινοφροσύνη

zur Demut verpflichtet, so muß diese Verpflichtung ihm mit doppelter Kraft auf der Seele brennen, wenn er sich wiederum von der Sünde hat überraschen lassen, ihr erlegen ist und nun der Buße bedarf. Weiter aber: muß nicht die Buße selbst Werke der Demut hervorrufen und wird sie nicht um so kräftiger und vollkommener sein, je größer diese sind? Diese Erwägung darf als eine „natürliche" gelten und war dazu noch durch die religiöse Entwicklung des Schuljudentums bereits auf feste Formen gebracht: die ταπεινοφροσύνη μετανοίας zeigt sich in augenfälligen Akten der Selbsterniedrigung, in Fasten und in Vermögensverzichten. Gewiß wird das alles auch schon im apostolischen Zeitalter in der Christenheit geübt worden sein; aber es ist doch nicht gleichgültig, daß wir davon so gut wie nichts erfahren und daß die Schriftsteller, d. h. die leitenden Persönlichkeiten, ein Paulus, Petrus und Clemens lediglich den allgemeinen und hohen Begriff der ταπεινοφροσύνη festhalten, nach welchem sie das Grundverhalten des Christen gegen Gott und alle Menschen ausdrückt.

Erst im Buche „des Hirten" aus der Zeit Hadrians begegnen uns die Werke der ταπείνωσις μετανοίας und wird ταπεινοφροσύνη in diesem Sinne gebraucht. Zwar kennt der einfältige Verfasser, Hermas, noch den allgemeinen, hohen Sinn des Worts[1]), aber Sim. VII, 4 schreibt er: δεῖ τὸν μετανοοῦντα βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ ταπεινοφρονῆσαι ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ ἰσχυρῶς καὶ θλιβῆναι ἐν πάσαις θλίψεσι ποικίλαις, ferner Mand. IV, 2, 2: ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζει, ὅτι ἥμαρτεν. und Sim. V, 3, 7 rät er, durch Fasten sich Nahrung abzusparen und sie dem Bedürftigen zu geben καὶ οὕτω ταπεινοφρονήσεις, ἵν' ἐκ ταπεινοφροσύνης σου ὁ εἰληφὼς ἐμπλήσῃ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν[2]).

Hier ist ταπεινοφροσύνη nicht mehr die herrschende Grundstimmung des Christen, sondern gehört zu der besonderen Bußstimmung und bezeichnet in dieser die Akte der Selbsterniedrigungs-Askese und -Pein. Und was stets in solchen Entwicklungen eintritt, wo ein allgemeiner Begriff determiniert wird, das geschah auch hier: der allgemeine Begriff droht immer mehr zu verschwinden und der determinierte setzt sich

---

Χριστοῦ vorführt). Man wird also auch in der Gemeinde diese Züge Christi sich zur Nachahmung der Demut haben gereichen lassen, und Paulus wird auch an solche Leistungen in Korinth gedacht haben, wenn er voraussetzt (II Cor. 10, 1), daß die Korinther seine „Demut" kennen.

1) S. Vis. III, 10, 6, Mand. XI, 8: ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων. Sim. VII, 6: μόνον παράμεινον ταπεινοφρονῶν καὶ λειτουργῶν τῷ κυρίῳ ἐν πάσῃ καθαρᾷ καρδίᾳ. Sim. VIII, 7, 6: ἐν ταῖς ἐντολαῖς περὶ πρωτείων ἢ περὶ δόξης τινὸς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ περὶ μακροθυμίας καὶ ταπεινοφροσύνης ἀνδρός· ἐν τοῖς τοιούτοις οὖν ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου.

2) Vgl. auch Vis. III, 10, 6 (s. o.), wo es heißt: πᾶσα ἐρώτησις ταπεινοφροσύνης χρήζει, d. h. wer von Gott durch Fragen eine Antwort haben will, muß zuvor Demut üben; aber diese Demut ist nichts anderes als Fasten; denn sofort heißt es weiter: νήστευσον οὖν, καὶ λήμψῃ ὃ αἰτεῖς παρὰ τοῦ κυρίου.

an seine Stelle. Nur er kann vergröbert und vergesetzlicht werden und wird dann auch den gebundenen und flachen Gemütern zugänglich, während der allgemeine, das ganze Leben fordernde Begriff notwendig in der Sphäre der Freiheit verharren muß, aber eben deshalb nur den befreiten Seelen zugänglich ist.

Mit der Verkümmerung der Demut zur Selbsterniedrigungsaskese der Buße bzw. zu den Akten derselben ist die große Transformation vollzogen, die fortan das christlich-sittliche Leben beherrscht[1]). Höchst charakteristisch schreibt man nun eine Fülle von Traktaten περὶ μετανοίας, ἐγκρατείας, usw., aber Traktate περὶ ταπεινοφροσύνης gibt es nicht. Buße und Askese bringen eine rhythmische Unterbrechung in das immer weltförmigere und von der wahren Demut verlassene Leben. Doch ist hier noch auf Eines aufmerksam zu machen: Eben in der Zeit, da sich feste Bußordnungen ausbilden und die ταπείνωσις in ein kirchlich-pädagogisches System gebracht wird, bricht in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts das Mönchtum hervor. Seine stärkste Wurzel ist negativ das πάθος τῆς μετανοίας, aber indem dieses Pathos den ganzen Menschen ergreift, zersprengt es die kirchlichen partikularen und halbschlächtigen Bußordnungen, läßt diese hinter sich und schwingt sich damit zu der Demut auf, die, aus dem innern Gefühl der Rechtlosigkeit Gott und den Menschen gegenüber, wieder zu der evangelischen Grundstimmung zurückkehrt. Nicht erst der h. Franziskus ist das große Exempel der evangelischen Demut gegenüber Gott und den Brüdern — doch hat erst er die humilitas wieder zum ethischen Grundprinzip erhoben —, sondern schon griechische Mönche des 4. und der folgenden Jahrhunderte sind wieder auf eine ähnliche Höhe gelangt, und auch wenn sie sich schwere Akte der ταπείνωσις auferlegen, ja ihr ganzes Leben eine Kette solcher bildet, so befinden sie sich doch zugleich auf der Höhe der Grundstimmung der wahren Demut, die sich, frei geworden von der Welt, sowohl in der unerschöpflichen Sanftmut als auch in dem Bestreben zeigt, mit den Werken ihrer „Erniedrigung" den Brüdern zu dienen[2]). Im Abendland aber ist der Gedanke: »Robur dei in humilitate perficitur« durch Augustin auf den Leuchter erhoben worden, denn das, was

---

1) Absehen in diesem Zusammenhang muß man von all der Askese, die platonisch, bzw. neuplatonisch bestimmt ist und die Scham darüber zur Voraussetzung hat, „daß man in diesem Leibe stecke" (Plotin nach Porphyrius); denn es ist klar, daß diese Askese nicht nur nichts mit der Demut zu schaffen hat, sondern umgekehrt von der gottgleichen Würde der eigenen Person als Geist ausgeht. Die antiken Bestreiter des Christentums haben sich von ihrem Standpunkt mit Recht von der christlichen »humilitas« an sich und in ihren Erscheinungsformen abgestoßen gefühlt, und die christlichen Akte der ταπείνωσις in keinen Zusammenhang mit ihren eigenen Verzichten und asketischen Leistungen gebracht.

2) Vgl. Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898), der zuerst auf diese Seite des alten griechischen Mönchtums aufmerksam gemacht hat.

Schleiermacher das „absolute Abhängigkeitsfühl" genannt hat, stellte sich ihm in seiner psychologischen Wirkung einzig als »humilitas« dar und hat durch seine Schriften eine stille, aber kraftvolle Mission im folgenden Jahrtausend ausgeübt. Freilich behielt neben dieser wiedergewonnenen Höhe das Verständnis der „Demut" im Sinne des Hermas als Akte der Selbsterniedrigung des Büßenden einen viel größeren Spielraum, und die Masse der Christen ist immer in Gefahr hierbei stehen zu bleiben. Die Folge davon ist gewesen, daß der ganze Begriff „Demut" solchen undeutlich und anstößig werden mußte, die an jenen Akten der Selbsterniedrigung einen berechtigten Anstoß nahmen. In welchem Umfang das seit zwei Jahrhunderten geschehen ist, darüber braucht es keine Worte. Der Begriff aber, der unter uns allein imstande ist, für den verlorenen Begriff der Demut einzutreten, die Ehrfurcht vor dem, was über und neben und unter uns ist — ist noch im Kommen begriffen.

Auch das Verständnis der „Sanftmut" hat sehr bald in der Geschichte der Kirche gewaltige Einschränkungen und Verkümmerungen erlebt. Ich rede nicht von der philosophischen Beschränktheit — denn so muß man sie in diesem Falle nennen — des Clemens Alexandrinus, der (Strom. IV, 36, 2) zu den Worten Jesu: μακάριοι οἱ πραεῖς, bemerkt: πραεῖς δέ εἰσιν οἱ τὴν ἄσπειστον μάχην τὴν ἐν τῇ ψυχῇ καταπεπαυκότες θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν τούτοις ὑποβεβλημένων εἰδῶν, und zu Colossi. 3, 12: (ἐνδύσασθε σπλάγχνα οἰκτιρμῶν, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα) die Erklärung fügt, das seien οἱ ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν καρπούμενοι (Strom. IV, 7, 55, 4), sondern es handelt sich hier um etwas viel Wichtigeres:

Die Sanftmut, wie sie das Evangelium meinte und wie sie mit ταπεινοφροσύνη so nahe verwandt ist, gilt schrankenlos und bezieht sich daher auch auf die Feinde; sie hat nur an dem Teufel und seinen Engeln eine Grenze. Den zu gewinnenden Heiden gegenüber hat man sich auch stets in der ältesten Kirche bemüht, sie zu bewahren, selbst wenn sie Verfolger waren, und die andersartigen Stimmungen der Apokalyptiker, wie z. B. die des Johannes, vermochten sich nur in begrenzten Kreisen durchzusetzen. Aber anders war es — man darf sagen fast von Anfang an, nur machte es sich nicht sofort durchschlagend geltend —, sobald Irrlehre und Irrlehrer in Sicht kamen. Ihnen gegenüber ist schon Paulus nichts weniger als sanftmütig gewesen, und bald versagte man ihnen prinzipiell die Sanftmut. Ganz bewußt geschah das z. B. schon von Ignatius, der (Ephes. 7) ermahnt, man müsse sie wie tolle und bissige Hunde halten, ja ihnen selbst die Fürbitte verweigert; denn nachdem er genügend vor ihnen gewarnt hat, fährt er fort (c. 10): καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων (das sind die Heiden) ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε· ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. Die Häretiker gehören eben zum Teufel, wie schon Paulus den Elymas „υἱὸς διαβόλου" und Johannes die kleinasiatischen Juden

„Synagoge des Satans" genannt hat (Act. 13, 10 und Apoc. 2, 9; 3, 9[1]). Eben deshalb sind sie mit Fug und Recht zu hassen. Nur aus dem Selbsterhaltungstrieb der jungen Christenheit, der bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts durch die aufstrebende Gnosis aufs mächtigste erregt wurde, läßt sich diese schwere Einschränkung erklären und einigermaßen entschuldigen. Es handelte sich um Sein oder Nichtsein der evangelischen Verkündigung und der Kirche in der griechischen Welt. Indem man aber als mächtigsten Schutz der Gemeinden die Kirchenorganisation gleichzeitig ausbaute, ist schon am Anfang des 2. Jahrhunderts — wiederum ist es Ignatius (Smyrn. 9) gewesen — die Losung ausgegeben worden; ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει. Damit war das Programm für die Haltung der Kirche der Folgezeit gegenüber den Ketzern und Schismatikern aufgestellt, und namentlich Cyprian hat es schon in der alten Kirche mit schrecklicher Kälte ausgeführt: die Rotte Korah sind sie und fahren in die Hölle. Vielleicht hat es noch immer einzelne Christen gegeben, die auch den Ketzern gegenüber Sanftmut und Milde beobachtet haben; aber die Kirche befestigte sich auf dem Standpunkt des Staats und jenes Patriotismus, der über jede moralische Norm als ersten Grundsatz die Sorge für seine Sicherheit und Macht stellt. So kamen die „Sanftmütigen", sobald die Kirche mit ihren Lehren und ihrer Autorität in Frage stand, im Namen Jesu zu einer unerbittlichen Härte, ja Unmenschlichkeit, und auch wo diese vermieden wurden, zog in die Verteidigung, ja sogar schon in die Darlegung der christlichen Lehre, ein Geist der Unduldsamkeit und Feindseligkeit ein, der die Sanftmut als Schwächlichkeit und Charakterlosigkeit ausstieß. Hervorragende Kirchenväter sind dabei einer doppelten Buchführung schuldig; sie sind sanftmütig gegen alle anderen, aber haßerfüllt und grausam gegen die Ketzer.

Aber noch von einer anderen Seite her wurde die Sanftmut bedroht und zwar noch viel schlimmer — es war das Leben in der Welt überhaupt, das sie nicht vertrug. Doch darüber ist nicht viel zu reden. Paulus hat den untereinander prozessierenden korinthischen Christen zugerufen: διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε, διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; aber er selbst hat schon hinzufügen müssen: ἀλλ' ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς[2])! Auch hier hat es das Mönchtum versucht, Gemeinschaften zu schaffen, in denen die Sanftmut regiert; doch ist dies Ideal auch in den Mönchsvereinen nur selten und nur annähernd erreicht worden, wie frühe und immer wiederholte Klagen beweisen; ja es wurde oft in den Klöstern nur ein Schein gottseligen und sanftmütigen Wesens entwickelt und systematisch-pädagogisch überliefert, der den oberflächlichen Blick täuschte.

---

1) Anders Petrus gegenüber Simon Magus (Act. 8).

2) I Cor. 6, 7 f. und vgl. Gal. 5, 15: εἰ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε.

Allein man muß zu den Anfängen zurückkehren und seinen Augenpunkt hoch nehmen. Den großen Kampf mit der Welt, in welche die christliche Religion einzog, und mit dem Staat, der sie nicht dulden konnte, hat sie wirklich durch Sanftmut und Demut bestanden. Ich weiß in der europäischen Geschichte kein zweites Beispiel, daß eine große ethisch-politische Bewegung sich mit Hilfe dieser Kräfte durchgesetzt hat. Daß sie Kräfte waren, dessen waren sich die Christen auch selbst bewußt. Ignatius hat die Sanftmut „Kraft" genannt und von ihr gesagt, daß „der Fürst dieser Welt durch sie gerichtet wird"[1]), und der Macht der »humilitas« wurde man sich in dem Spruche bewußt: »Dei robur in humilitate perficitur.« Vom Ende des 2. Jahrhunderts ab waren die Christen stark genug, um, wie die Juden, lokale Aufstände zu erregen — Tertullian im Apologeticum konstatiert das aufs deutlichste —; aber wir hören das ganze 3. Jahrhundert hindurch schlechterdings nichts von solchen[2]); überall tritt uns vielmehr neben dem passiven Widerstand ein stiller Gehorsam entgegen, an dem auch das kühne Wort manches Märtyrers nichts änderte. Wie das Blut der Märtyrer die Aussaat der neuen Religion wurde, so wurde auch ihre „Sanftmut" die Kraft ihres Sieges — nicht die einzige; denn die Kirche verstand es, sich aus der sie umgebenden Welt Kräfte zu assimilieren; aber die Sanftmut blieb doch eine starke Kraft und sie zeigte sich auch sozialpolitisch den kriegerischen Tugenden überlegen, welche Mithras seinen Bekennern einflößte.

1) S. oben.
2) Christliche Aufstände in Syrien und Mitylene um 300?

Visionsberichte in den synoptischen Evangelien.

Ein Beitrag zur Frage der Glaubwürdigkeit der synoptischen Ueberlieferung.

Von **Reinhold Hartstock.**

Daß die drei Evangelien, welche wir unter dem Namen Synoptiker zusammenfassen, auf wirklicher geschichtlicher Kunde aufgebaut sind, wird von allen einsichtigen Forschern zugegeben, wenn auch über das einzelne, was als sicher geschichtlich in Anspruch zu nehmen ist, viel Meinungsverschiedenheit herrscht. Eine Einigung über diese Dinge läßt sich nicht erzielen, da die Urkunden, die uns gegeben sind, eine sichere Entscheidung über die schwebenden Fragen nicht zulassen. Aber daraus darf man nicht den Schluß ziehen, daß es überhaupt ein aussichtsloses Unternehmen sei, zwischen Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu unterscheiden zu wollen. Immer wieder muß der Versuch gewagt werden, das, was als geschichtlich angesehen werden kann, herauszuheben und das Gewonnene zu einem Gesamtbild zusammenzufassen. Was die synoptischen Evangelien berichten, beruht auf mündlicher Ueberlieferung. Diejenigen, welche zuerst diese Ueberlieferung aufschrieben, waren Sammler. Aber ihre Aufgabe war nicht bloß das Sammeln, sondern auch das Ordnen des überlieferten Stoffes. Die mündliche Ueberlieferung bietet nur einzelnes, einzelne Szenen, einzelne Taten Jesu, welche häufig auf einen eigenartigen Ausspruch des Meisters hinausliefen. Wie diese Begebenheiten aufeinander folgten, ob die eine nach einer anderen oder zusammen mit einer anderen sich zutrug, war in der mündlichen Ueberlieferung nicht bestimmt, und erst dem Sammler lag es ob, eine gewisse Ordnung in den überlieferten Stoff hineinzubringen. Daß die Sammler im allgemeinen dabei das Richtige werden getroffen haben, müssen wir annehmen. Nicht selten sind wir aber gezwungen, für eine erzählte Begebenheit eine andere Zeit und andere Umstände, unter denen sie sich zutrug, als notwendig anzusehen. Wir haben die Absicht, eine Anzahl von Erzählungen daraufhin zu betrachten. Wir meinen solche Erzählungen, welche als Berichte von Visionen zu beurteilen sind.

Zunächst stellen wir fest, daß die Evangelien (denn auch bei Johannes trifft es zu) nirgends eine Vision als solche uns vorführen, und darum gibt

es noch immer Forscher, welche das Vorkommen von Visionen in den Evangelien überhaupt in Abrede stellen. Aber bei näherer Prüfung gelangen wir doch zu dem Ergebnis, daß mehrere Erzählungen nicht ein wirkliches Ereignis berichten, sondern eine Vision. Wenn da nicht mehr unterschieden wird zwischen dem tatsächlichen Geschehen und dem visionär Geschauten, so ist das ein Beweis, daß die Evangelien in einer Zeit entstanden sind, in der man eine solche Unterscheidung nicht mehr zu machen vermochte. Nehmen wir das Erlebnis Jesu bei der Taufe. Die Evangelien erzählen, als Jesus getauft wurde, habe sich der Himmel geöffnet, und der heilige Geist sei wie eine Taube auf ihn herabgekommen, und eine Stimme vom Himmel habe gerufen: Du bist mein Sohn, der einzig geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe. Daß hier eine Vision erzählt wird, hat die Mehrzahl der Ausleger seit Origenes (er nennt sie θεωρία νοητική) mit Recht angenommen. Aber der Wortlaut in den Evangelien führt uns nicht darauf. Sie stellen den Vorgang so dar, als hätte ein äußeres Geschehen stattgefunden, als hätten die Menschen, welche bei der Taufe Jesu zugegen waren, es miterlebt, wie der Himmel sich auftat, wie die Taube herabkam, und die himmlische Stimme erscholl. Wir wollen diese Eigentümlichkeit der evangelischen Darstellung uns merken, auf die wir bei der Betrachtung anderer als Vision zu beurteilender Erzählungen immer wieder stoßen werden. Die Form der Darstellung würde also kein Grund sein, einem Bericht, bei dem es sich um eine Vision handelt, die Anerkennung als eines Visionsberichtes zu versagen. Aber vielleicht ist das Tauferlebnis Jesu nicht einmal die einwandfreieste Erzählung, die mit aller Sicherheit auf eine Vision Jesu gedeutet werden muß. Die Auferstehungsberichte der Evangelien sind wohl sämtlich auf Visionen zurückzuführen, und hier stehen wir mit solcher Auffassung auf sicherem Boden.

Der Grund, weshalb wir hier mit der größten Sicherheit urteilen können, ist der Bericht des Paulus I. Kor. 15, 4—8. An dieser Stelle seines Briefes reiht der Apostel den Erlebnissen derer, welche Jesum als Auferstandenen geschaut haben, sein eigenes Erlebnis an, und von diesem hören wir nicht bloß hier, sondern auch im Galaterbriefe und vor allem in der Apostelgeschichte; letztere erzählt den Vorgang sogar dreimal (Kap. 9, 22, 26). Nach diesen Darstellungen können wir das Erlebnis des Paulus vor den Toren von Damaskus nur als Vision auffassen. Sind die Erlebnisse, die den anderen Auferstehungstatsachen zugrundeliegen, von gleicher Art, wie das Erlebnis des Paulus, so können sie nichts anderes sein als Visionen. Nur einen mißlichen Umstand müssen wir dabei bestehen lassen, nämlich den, daß von den Personen, welche Paulus als Zeugen der Auferstehung Jesu bezeichnet, in den Evangelien kein Bericht dieses Erlebnisses gegeben wird. Nur von Petrus wird beiläufig bei Lukas erzählt, daß er den Herrn geschaut hat, aber eine ausführliche Erzählung dieses Vorganges wird nicht gegeben. Paulus erwähnt dann noch Erscheinungen vor den Zwölfen, vor mehr als fünfhundert Brüdern, vor Jakobus und vor allen Aposteln. Markus erzählt überhaupt

keine Erscheinung des Auferstandenen (den unechten Markus-Schluß lassen wir außer Betracht), Matthäus nur eine einzige (wenn wir von der vor den Frauen am Grabe absehen Mt. 28, 9—10), nämlich eine Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berge vor den Elfen 28, 16—20. Bei Lukas finden wir die lange Erzählung von den Jüngern zu Emmaus und im Anschluß an dieselbe eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern im weiteren Sinne (οἱ ἕνδεκα καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς Luk. 24, 33). Erwähnen wollen wir noch, daß Lukas die Erscheinungen des Auferstandenen nach Jerusalem verlegt, während Matthäus die von den Jüngern erlebte nach Galiläa. Matthäus stellt den Vorgang so dar, als haben sich die Jünger nach dem Befehl Jesu auf einen bestimmten Berg begeben (τὸ ὄρος) zu dem Zweck, den Auferstandenen zu schauen. Nach Mt. 28, 7 verkündet der Engel den Weibern, daß der Auferstandene vor ihnen nach Galiläa hergehen und sie ihn dort schauen würden. Der Berg, auf welchem die Vision der Jünger stattgefunden hat, muß also in Galiläa zu suchen sein.

Die Visionsberichte sind mit den bisher angeführten nicht erschöpft. Es finden sich noch andere in den Evangelien. Wir wollen jetzt auf zwei Berichte näher eingehen, die man nicht anders erklären kann, als durch die Annahme, daß eine Vision vorliegt, nämlich die Verklärung Christi und den wunderbaren Fischzug des Petrus. Letztere Erzählung bringt Lukas allein 5, 1—11, während Markus und Matthäus die Berufung der ersten Jünger in anderer Weise berichten. Nach dem Vorgange von Ewald hat B. Weiß[1]) die Erzählung von dem wunderbaren Fischzug mit der Joh. 21 gegebenen Schilderung zusammengestellt und gemeint, daß hier eine Erscheinung des Auferstandenen durch den Irrtum des Lukas eine falsche Stelle erhalten und eine unrichtige Deutung erfahren habe. Diese Vermutung hat viel für sich. Allerdings darf man Joh. 21 nicht als eine einzige Vision ansehen, sondern es ist wahrscheinlicher, daß der Evangelist deren mindestens drei zusammengeschmolzen hat. Joh. 21, 3—8 erzählt, daß Petrus mit einigen anderen Jüngern zum Fischfang ausgefahren sei und in der Nacht nichts gefangen habe; als sie heimfuhren, rief ihnen der Auferstandene, der am Ufer stand, zu, sie sollten rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, sie taten es und fingen eine große Menge Fische; darauf stürzte sich Petrus ins Meer und schwamm an das Ufer, um schnell bei dem Herrn zu sein, während die anderen Jünger mit den gefangenen Fischen im Schiffe nachkamen. Die Aehnlichkeit mit Luk. 5, 1—11 ist überraschend. Ja, der Bericht des Johannes scheint Luk. 5 als Vorlage vorauszusetzen, denn er fühlt das Bedürfnis, sie in einem Punkte zu verbessern. Nach Luk. 5, 6 zerriß das Netz wegen der übergroßen Menge der Fische. Nach Joh. 21, 11 zerriß das Netz nicht. Wenn Johannes den Petrus sich ins Meer begeben läßt, so ist das ein Anklang an

1) Vgl. Meyer, Kommentar z. N. T. Die Evangelien des Markus und Lukas, von Bernh. Weiß, [9] 1901, S. 352. B. Weiß, Leben Jesu, [3] 1888, Bd. I, S. 415 ff.

das von Matthäus erzählte Wandeln des Petrus auf dem Meere (Matthäus 14, 29). Nach Lukas fällt Petrus dem Herrn zu Füßen mit den Worten: Herr, gehe von mir, ich bin ein sündiger Mensch; dieser Vorgang würde, wenn wir den Bericht des Lukas in die Zeit nach der Auferstehung Jesu verlegen, auf die schmähliche Verleugnung des Herrn durch Petrus sich beziehen. Jedenfalls dürfen wir deswegen, weil Lukas nichts von einem visionären Vorgang andeutet, nicht in Abrede stellen, daß ein solcher dort vorliegt. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß Lukas etwas, was Petrus in einer Vision geschaut hat, der visionären Form entkleidet hat und als wirkliche Begebenheit in das geschichtliche Leben Jesu zurückversetzt. Wir sind hier in der glücklichen Lage, den wahren Zusammenhang zu ahnen, weil neben dem irreführenden Bericht des Lukas wir den entsprechenden echten des Johannes besitzen. Würden wir, wenn wir Joh. 21 nicht hätten, mit so großer Gewißheit eine solche Vermutung aussprechen? Könnte es bei andern Erzählungen der Evangelien auch so liegen, daß eine Vision vorausgesetzt werden muß, während der Vorgang in das wirkliche Leben übertragen ist? Ehe wir solche Fälle in Erwägung ziehen, soll noch der Bericht von der Verklärung Christi besprochen werden.

Derselbe findet sich Mk. 9, 2—8, Mt. 17, 1—8, Luk. 9, 28—36. Daß hier eine Vision berichtet wird, scheint durch den Ausdruck ὅραμα, den Matthäus gebraucht 17, 9, deutlich zu sein. Gleichwohl gibt es Ausleger, welche hier nichts von einer Vision wissen wollen [1]). Zuzugeben ist, daß das Wort ὅραμα bei Matthäus eine Wiedergabe des Ausdruckes ἃ εἶδον bei Markus ist [2]), daher kann das Wort nicht als Beweis dienen, daß der Evangelist eine Vision erzählen wollte. Und wenn Matthäus den Ausdruck μετεμορφώθη von Markus übernimmt, so paßt derselbe nicht für eine Vision. Jesus wurde verwandelt

---

1) Ein energischer Bestreiter ist Godet (Lukas, deutsch, [2] 1890, S. 308). Er behauptet, der Ausdruck ὅραμα beweise gar nichts; derselbe bedeute weiter nichts als alles, was man wahrnimmt, sei es mit dem inneren Sinn, sei es mit dem äußeren. Demgegenüber hebt B. Weiß hervor (vgl. Meyers Komm. z. N. T., das Matthäusev., [7] 1910, S. 306): „Daß ὅραμα im Klassischen jedes spectaculum bezeichnet, ändert an der Tatsache nichts, daß es in den LXX und ebenso in den Act ganz überwiegend von gottgesandten Gesichten als Trägern seiner Offenbarungen steht." Zahn (Matthäus, [3] 1910, S. 559) nimmt eine teilweise Vision an: „Eine Vision müßte auf alle Fälle die Erscheinung des Moses und des Elias heißen; denn die unsichtbare Welt, welcher diese Männer längst angehören, hat sich den Jüngern in sichtbarer Erscheinung dargestellt; daraus folgt aber nicht, daß nach Ansicht der Erzähler sämtliche Wahrnehmungen der Jünger der tatsächlichen Unterlage entbehrten." Hiergegen ist zu erwidern: Wenn man eine Vision annimmt, so muß das Ganze eine Vision sein. Daß der wirkliche Jesus mit Visionsgestalten der Jünger redet, ist eine ganz unvollziehbare Vorstellung. Einen Einblick in die unsichtbare Welt gewinnen übrigens die Jünger durch die Vision nicht, da nach der Darstellung die beiden Abgeschiedenen in der sichtbaren Welt auftreten. Den Ausdruck μετεμορφώθη faßt Zahn als „Veränderung der Erscheinung Jesu" (a. a. O. S. 560), aber damit ist der Ausdruck nicht erschöpft.

2) Hier hat Mt. vielleicht, um mit Wellhausen (Einl. i. d. drei ersten Ev., [2] 1911, S. 49) zu reden, den aramäischen Text des Mk. noch einsehen können.

vor den Augen der Jünger, d. h. seine irdisch-menschliche Gestalt wurde wie ein Kleid abgelegt und ein neues himmlisches Gewand angezogen. Hätte der Evangelist von vornherein daran gedacht, eine Vision zu schildern, so hätte er sagen müssen: ὤφθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς μεταμορφηθείς. Daher müssen wir daran festhalten, daß weder Matthäus noch die andern beiden Evangelisten eine Vision haben erzählen wollen. Aber wir, d. h. die modernen Ausleger der Texte, glauben eine Vision annehmen zu müssen, weil die ganze Anlage der Erzählung, ihr merkwürdiger Verlauf uns diese Vermutung von selbst eingibt. Drei Jünger mit Jesus einsam auf Bergeshöhen, sie übernachten dort (ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ Luk. 9, 32), der Schlaf vermittelt die Vision, Jesus erscheint in einer überirdischen Verklärung, neben ihm zwei Gestalten, die das Judentum als im Himmel bei Gott wohnend dachte, Moses und Elias, dazu die lichte Wolke (νεφέλη φωτεινή Mt. 17, 5), die Anwesenheit des erhabenen Gottes bezeichnend und die Stimme aus der Höhe, durch die Gott selbst ein gewaltiges Zeugnis für seinen Sohn abgibt. In der Tat, dieser ganze Vorgang ist nur denkbar als Vision. Eine andere Frage ist, ob wir diese Vision nach der Stellung, die die Evangelisten der Erzählung geben, noch in die irdische Zeit Jesu verlegen dürfen oder erst in die Zeit nach seiner Auferstehung. Für das letztere entscheidet sich Wellhausen (Markus[2] 1909, S. 71): „Man darf nach Mt. 28, 16 die Vermutung wagen, daß sie (die Verklärung) ursprünglich ein Bericht über eine Erscheinung des Gekreuzigten vor den drei Jüngern war." Mt. 28, 16 wird τὸ ὄρος erwähnt, und man kann vermuten, daß es derselbe Berg war, auf dem die Verklärung Jesu geschaut wurde. Aber die genaue Angabe, daß die Verklärung sechs Tage nach dem Petrusbekenntnis stattfand, spricht dafür, daß die Vision noch bei Lebzeiten Jesu geschaut wurde; μετὰ ἡμέρας ἕξ ist eine so bestimmte Zeitangabe, daß sie nur bei ganz gewichtigen Gründen in Zweifel gezogen werden dürfte. Wenn Wellhausen die sechs Tage auf den Zwischenraum zwischen dem Tode Jesu und dem Eintritt der Vision versteht, so fehlen eben die Gründe für diese Auffassung. Damit soll der Vermutung Wellhausens, daß ein Zusammenhang zwischen der Verklärungsgeschichte und jener Wallfahrt der Jünger nach dem heiligen Berge besteht, nicht von der Hand gewiesen werden. Es läßt sich verstehen, daß der Berg, auf dem die Jünger, während Jesus noch bei ihnen war, ein so wunderbares Erlebnis hatten, ihnen zu einem Orte wurde, an welchem sie Gott und ihrem Herrn sich besonders nahe fühlten, und daß sie an der Stelle vielleicht die Parusie erwarteten. So haben sie sich, als sie die Gewißheit empfangen hatten, daß der Herr auferstanden sei, auf den Berg begeben und hier in ekstatischem Schauen den erhöhten Herrn gesehen und angebetet (Mt. 28, 16). Aber der Glaube, daß an diesem Orte der Herr der Herrlichkeit mit dem Heere seiner heiligen Engel vom Himmel herabsteigen werde, muß den Jüngern wieder zweifelhaft geworden sein; denn sie zogen nach Jerusalem, und der Oelberg wurde der Berg ihrer Erwartung. Vielleicht sind es neue Gesichte gewesen, durch die sie veranlaßt wurden, den Verklä-

rungsberg als Ort der Offenbarung des Messias fallen zu lassen und den Oelberg dafür anzusehen.

Nachdem wir diejenigen Berichte erwähnt haben, in denen viele, ja die Mehrzahl der Ausleger Visionen dargestellt findet, gehen wir nun einen Schritt weiter und betrachten solche Erzählungen, in denen man bisher noch nicht Visionsberichte vermutet hat, die aber ohne Zweifel als solche aufgefaßt werden müssen. Wir wählen zunächst die Erzählung von dem sinkenden Petrus Mt. 14, 28—31. Diese Erzählung ist von Matthäus eingefügt in den Bericht des Markus über die Ueberfahrt der Jünger nach der Speisung der Fünftausend. Die Jünger sehen Jesus auf dem Meere wandeln, und Petrus möchte gern über die Wogen zu dem Herrn gehen, der Herr sagt: komm', und Petrus steigt aus dem Fahrzeug und schreitet über die Wogen; da plötzlich verläßt ihn der Mut, er sinkt ins Wasser und schreit: Herr, rette mich, und der Herr ergreift ihn bei der Hand und spricht: Du Kleingläubiger, warum zweifelst du. Diese Erzählung wird seit Goethe [1]) als Legende bezeichnet, wir möchten sie als eine Vision des Petrus auffassen. Daß der Evangelist (Matthäus allein hat diese Erzählung) durch nichts andeutet, daß eine Vision uns vorgeführt wird, kann unsere Auffassung nicht erschüttern. Wir haben gesehen, daß in den Evangelien keine der als Vision zu verstehenden Erzählungen als Visionsbericht uns geboten wird. So hat auch Matthäus die Vision des auf den Wogen wandelnden Petrus so erzählt, als wäre alles, was er sagt, in der Wirklichkeit geschehen. Daß Petrus eine solche Vision gehabt hat, läßt sich sehr gut verstehen. Sie ist aber nur in der Zeit nach dem Tode Jesu denkbar. Das Fahren auf dem Schiff erinnert an den Beruf des Petrus, das Kommen Jesu über den Wassern ist visionäres Schauen, ebenso das Verhalten des Petrus, vor allem sein Wunsch, ebenfalls auf dem Wasser zu schreiten. In den Evangelien wird vorausgesetzt und Paulus bezeugt es uns, daß Petrus als der erste den auferstandenen Jesus geschaut hat. Einen Bericht über diese Erscheinung geben uns die Evangelien nicht, sollte er gänzlich verloren gegangen sein? Ich glaube, in der Vision von dem auf dem Meere wandelnden Petrus haben wir die erste Erscheinung des Auferstandenen. Hier hat Petrus den Auferstandenen so deutlich geschaut, sein überirdisches Wesen, seine helfende Macht so wunderbar erfahren, daß er zu dem Glauben kommen mußte: Jesus ist ja nicht im Grabe geblieben, er ist als Geisteswesen nach Galiläa gegangen und hat sich hier seinem nächsten Jünger gezeigt. Man hat bisweilen an den eigentlichen Auferstehungsberichten, die uns die Evangelien geben, es vermißt, daß nirgends Schreckensvisionen vorkommen. Namentlich bei Petrus, dem in der Nacht des Verrates das Bekenntnis zu Jesus abhanden gekommen war, meinte man, eine Schreckensvision voraussetzen zu müssen. Diese Voraussetzung erfüllt der Bericht von dem auf dem Meere wandelnden Petrus, welcher im Wasser zu versinken droht; nicht Freude

1) In den Gesprächen mit Eckermann.

und Entzücken, sondern Schrecken ist das Hauptgefühl, zu dem die Vision den Schauenden führt [1]).

Mit unserer Auffassung erklären wir auch das Schweigen des Markus über diese Erzählung. Daß letzterer sie nicht in seinem Evangelium aufgenommen hat, weil es ihm peinlich erschien, den Petrus als Kleingläubigen bezeichnen zu lassen, ist nicht anzunehmen, denn Markus hat Schlimmeres als Kleinglauben von Petrus ausgesagt. „Die einzige Erklärung für sein Schweigen ist, daß er die kleine Erzählung noch nicht gekannt hat", so meint Joh. Weiß (Schriften des N. T.s [2] Bd. I, S. 339). Unsere Auffassung gibt die natürlichste Erklärung. Markus kann die kleine Erzählung doch gekannt haben, aber er hat sie noch als Erscheinung des Auferstandenen gekannt, und da er in seinem Evangelium keine Erscheinungen des Auferstandenen erzählt, konnte er sie nicht bringen. Dem Matthäus bot sich die Erzählung in der Ueberlieferung, ihm wurde dieselbe aber nicht mehr als Erscheinung des Auferstandenen mitgeteilt, sondern als eine von den Seegeschichten, wie sie auf den See Genezareth sich zugetragen haben. Nun bot sich dem Matthäus keine bessere Stelle, um diese Geschichte unterzubringen, als die Ueberfahrt der Jünger nach der wunderbaren Speisung, wie er sie bei Markus las. Matthäus mußte ja oft verschiedene Berichte seiner Quellen, zu denen noch mündliche Ueberlieferung kam, zusammenschmelzen, und wenn ihm da manchmal die Geschicklichkeit, alles zusammenpassend zu machen, nicht zu Gebote stand, so kann ihm daraus bei der Schwierigkeit des Gegenstandes kein Vorwurf gemacht werden. Uebrigens kann man noch den Grund einsehen, der den Evangelisten bewogen hat, der Erzählung von dem sinkenden Petrus die Stelle anzuweisen. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß in den Bericht des Markus selbst (6, 47—51) ein Vorgang, der einst eine in sich geschlossene Vision gewesen sein muß, sich hineingemischt hat.

Markus erzählt, nach der Speisung habe Jesus die Jünger genötigt, das Fahrzeug zu besteigen und abzufahren, Jesus blieb zurück. Dann wird

1) Arnold Meyer (Die Auferstehung Christi, 1905, S. 304 f.) ist es, welcher die Frage aufwirft: Warum keine Schreckerscheinung? Er sagt: „War es nicht vielmehr bei der Angst und Hoffnungslosigkeit der Jünger zu erwarten, daß schreckhafte Gesichte sie noch mehr verwirrten? Wenn sie Jesum sahen, an den sie immer dachten, mußten sie ihn, der ja gestorben war, nicht sehen als einen Geist, der von den Toten kommt und zu den Toten gehört und zu ihnen zurückzukehren gezwungen ist? Wenn Petrus ihn sah, mußte er nicht einen zürnenden Geist sehen oder einen wehmütigen, der den Untergang seiner Sache und die Enttäuschung durch Petrus beklagte?" Man kann von Arnold Meyer sagen: κατ' ἄνθρωπον λέγει. Wir sehen eben, daß die Visionen der Jünger, in denen sie den auferstandenen Jesus schauten, nicht so beschaffen waren, wie sie nach unseren psychologischen Gesetzen und geschichtlichen Beispielen hätten geschehen sollen. Die Visionen der Jünger sind, wie wir von religiösem Standpunkte sagen, von Gott gewirkt. Für die Mediziner und Pathologen mögen ja Visionen Visionen sein. Aber zwischen den Visionen der Jünger und den Halluzinationen Irrsinniger besteht doch noch ein großer Unterschied. Es wäre die Aufgabe der Religionspsychologie, uns darüber aufzuklären. Nur bei der Maria Magdalena dürfen wir eine psychopathische Grundlage annehmen; dafür hat sie auch, wie wir gleich sehen werden, auf die Jünger gar keinen Einfluß geübt.

erzählt, wie die Jünger in der Nacht sich quälen, vorwärtszukommen, weil der Wind ihnen entgegen war; plötzlich sehen sie Jesus auf dem Meere wandeln, sie glauben ein Gespenst zu sehen und schreien auf. Jesus beruhigt sie, steigt zu ihnen ins Schiff, und der Wind legt sich. Matthäus setzt dem Bericht des Markus, den er wiedergibt, die Worte hinzu: die aber in dem Schiffe fielen vor ihm nieder und sagten: Du bist wahrhaftig Gottes Sohn (14, 33). Daß diese Worte nur an den auferstandenen Jesus sich richten können, bedarf wohl keines Beweises. Daß Jesus auf dem Meere wandelt, kann sehr wohl in einer Vision geschaut worden sein, wie wir es schon oben erwähnt haben. Daß in der Vision Jesus nicht sofort erkannt wird, sondern zunächst einen unheimlichen, gespensterhaften Eindruck macht, ist nichts auffälliges. Der Annahme einer Vision steht somit nichts im Wege.

Daß ein visionärer Vorgang in eine wirkliche Begebenheit hineingeraten ist, läßt sich auch an einem anderen Beispiel beobachten: Mt. 17, 27. Da wird erzählt, Petrus solle die Doppeldrachme als Steuer bezahlen und sich dieselbe auf wunderbare Weise verschaffen, indem er an den See geht und einen Fisch fängt, der einen στατήρ im Munde trägt. Hier wird nicht unmittelbar geschildert, wie Petrus sitzt und angelt; auf einmal schnappt ein Fisch an der Angel, Petrus zieht ihn heraus, und während er den Angelhaken aus dem Munde des Fisches herauszieht, findet er einen Silbersekel darin, den ihm der Herr gespendet hat. Es ist möglich, daß Petrus eine solche Vision gehabt hat. Aber der Vorgang ist dann in die Wirklichkeit übertragen worden und mit der Frage der Steuerzahlung zusammengeschmolzen.

Eine Vision des Petrus, die auch wirklich als solche geschildert worden ist, tritt uns Act. 10, 10—16 entgegen. Wir sehen hier deutlich, daß Petrus zu Visionen neigte; denn in der äußeren Lage, in der er sich damals befand, als er die Vision erlebte, wird er öfters gewesen sein, und dann wird er auch Visionen erlebt haben. Diese müssen nicht immer den Auferstandenen zum Gegenstand gehabt haben, sondern haben auch, wie gerade die Erzählung der Act. zeigt, einen anderen Inhalt gehabt.

Die Erzählung Mt. 17, 24—27 gehört zum Sondereigentum des Matthäus und soll nach Wellhausen (Matthäus[2] 1914 S. 86) sehr spät sein, nicht mehr zu Lebzeiten des Petrus entstanden. Man erklärt sie für legendenhaft, aber die Ausleger haben keine Freude an dem Wunder. „Es ist dies ein Fall, wo durch das Wunder weder einer besonderen Not abgeholfen, noch irgendein religiöser Zweck gefördert wird; das Wunder geschieht um seiner selbst willen", sagt Joh. Weiß (Schriften des N. T.s[2] Bd. I S. 348). Nach Zahn (Matthäus[3] 1910 S. 570) geschieht das Wunder, um die Lehre, um die es Jesus zu tun ist, recht eindringlich zu machen; diese Lehre lautet nach Zahn: die Jünger sollen, solange das Evangelium unter den einheimischen Juden gepredigt wird, ihre gesetzlichen Pflichten als Israeliten erfüllen; Jesus hätte die Steuer auch aus der gemeinsamen Kasse, die Judas verwaltete, bezahlen können, anstatt den Petrus auf den Fischfang zu schicken. Zahn führt das

Wunder auf das prophetische Wissen Jesu zurück. Die Versuche anderer Erklärer, durch Aenderung des Textes das Wunder herauszuschaffen, können nicht als gelungen bezeichnet werden. Man streicht ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ und ändert εὑρήσεις in εὑρήσει; dann soll εὑρήσει so viel heißen wie: er, der Fisch, wird einbringen einen Stater, nämlich wenn du ihn auf den Markt trägst. Die Künstlichkeit und Gewalttätigkeit dieser Textänderung liegt auf der Hand. Manche denken an eine bildliche Redeweise Jesu, welche in nüchternen Worten den Sinn hatte: verschaffe dir durch Fischfang das nötige Geld. Aber wie die bildliche Redeweise Jesu gelautet haben mag, und wie daraus die Wundererzählung des Matthäus sich hat gestalten können, hat man bisher nicht ausfindig gemacht; man begnügt sich mit der allgemeinen Andeutung: es wird eine bildliche Redewendung gewesen sein. Endlich hat man seit Strauß das Wunder des Matthäus mit dem Ring des Polykrates zusammengestellt und die Einwirkung eines Märchenmotivs angenommen. Aber Strauß selbst deutet auch auf die Schwierigkeit dieser Erklärung hin. Nach Strauß hat der Erzähler dem Fische die Aufgabe allzu schwer gemacht; „daß Fische verschluckte Kostbarkeiten im Magen haben, ist seit Polykrates' Zeiten öfters vorgekommen; daß aber ein Fisch, und zwar ein geangelter, neben der Angel auch noch ein Geldstück im Maule gehabt hätte, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte" (Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk 1864 S. 488). Da die bisherigen Erklärungen sämtlich versagen, bleibt nur unsere Auffassung übrig. Die Schwierigkeiten, welche die bisherigen Erklärungen nicht haben überwinden können, schwinden sofort bei unserer Auffassung. In der Vision kann der Fisch sehr wohl neben dem Angelhaken das Geldstück im Munde gehabt haben. Wir haben es mit einer Vision des Petrus zu tun, wie Petrus deren viele erlebt haben muß.

Eine andere Person der Urgemeinde, welche nach den Evangelien leicht in einen visionären Zustand geriet, war Maria Magdalena. Wie die Visionen des Petrus meistens Schiffs- und Seevisionen waren, so waren die der Magdalenerin sämtlich Grabesvisionen. Nach Markus 15, 47 sahen Maria Magdalena und Maria, die Tochter des Joses, wo Jesu Leichnam beigesetzt wurde. An diesem Orte geschehen die Visionen der ersten Maria. Ob in dieser Ausschließlichkeit ein krankhafter Zug der Visionärin erblickt werden muß, läßt sich schwer beurteilen, da wir von jener Maria sonst wenig wissen. Nur dies ist uns bekannt, daß Maria Magdalena ein Gehirn- oder Gemütsleiden hatte, da Jesus aus ihr, wie uns Luk. 8, 2 erzählt wird, sieben Dämonen ausgetrieben hatte. In der Auferstehungsgeschichte der Evangelien nimmt sie eine wichtige Stelle ein, sämtliche vier Evangelien erzählen von ihr. Matthäus und Johannes berichten eine Erscheinung des Auferstandenen vor ihr. Der Bericht des Matthäus ist am kürzesten und am meisten verblaßt. Denn als Inhalt der Vision bringt der Evangelist nur eine Wiederholung der Engelszene (Mt 28, 9—10 verglichen mit v. 5—7). Es ist also zu ersehen, daß der Evangelist keine genaue Kunde von dieser Vision der Maria besaß. Johannes berichtet

ausführlicher (20, 11—18). Maria steht am Grabe Jesu und weint, da schaut sie in das Grab hinein und sieht darin zwei weißgekleidete Engel sitzen, die sich nach dem Grund ihrer Trauer erkundigen. Währenddessen hört Maria hinter sich die Stimme einer anderen Person, die sie zunächst nicht erkennt. Sie hält diese Person für den Gärtner, es ist aber der Auferstandene. Plötzlich erkennt sie ihn, sie darf ihn aber nicht anrühren, weil der Auferstandene gleichsam in einem Zwischenzustande sich befindet, d. h. weil sein Leib weder ein ganz irdischer noch ein ganz himmlischer ist. So erzählt Johannes die Vision. Man wird urteilen müssen, daß er nicht eine nur oberflächliche Kenntnis derselben besaß, wie Matthäus, sondern die Einzelheiten genauer weiß, und manches in der Erzählung macht durchaus den Eindruck des Visionären. So die zwei Engel, die im Grabe sitzen, dann das geheimnisvolle, geräuschlose Nahen der dritten Person, Maria hört sie sprechen und weiß nicht, wer sie ist; da ruft dieselbe Person ihren Namen, und nun erst kommt mit einem freudigen Schreck die Erkenntnis. Endlich das geheimnisvolle Verbot, den Auferstandenen zu berühren, mit der geheimnisvollen, nur angedeuteten Begründung: das alles zeigt, daß wir es mit einer Vision zu tun haben.

Man hat vermutet, daß die von Johannes geschilderte Vision der Magdalenerin und die von Matthäus kurz erzählte dieselbe ist. Eine Entscheidung darüber läßt sich nicht geben. Es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, daß es dieselbe Vision ist. Denn wir müssen annehmen, daß Maria nicht bloß eine Vision, sondern deren mehrere hatte, und es läßt sich schwer sagen, welche von den verschiedenen Visionen der eine oder der andere Evangelist geschildert hat. Wir meinen sogar, daß Maria Magdalena auch eine Vision des leeren Grabes gehabt hat, in welcher der Auferstandene noch nicht vorkommt, wie sie uns Markus 16, 1—8 vorliegt. Es wäre ein Irrtum, zu meinen, daß die Vision der Magdalenerin jedesmal den Auferstandenen zum Inhalt gehabt haben müßte, wir halten es für sehr wohl möglich, daß sie es in einer Vision lediglich mit dem leeren Grabe zu tun hatte. Man kann eine solche Vision sogar für die Anfangsvision halten. Markus 16, 1—8 erzählt, wie Maria Magdalena mit zwei anderen Frauen auf dem Wege zum Grabe Jesu sich befindet, es war in der Morgendämmerung des zweiten Tages nach der Kreuzigung Jesu; sie tragen einen Korb mit Salben und wollen den Toten einbalsamieren, unterwegs fällt ihnen der große Stein ein, der das Grab verschließt, sie sehen hin, der Stein ist abgewälzt, und so können sie die Grabeskammer betreten und finden hier einen Jüngling in einem langen, weißen Kleide, der den Eingetretenen die Stätte des Leichnams Jesu zeigt. Mit einem Auftrage an die Jünger entläßt sie der Jüngling, und sie fliehen vor Schrecken und Entsetzen.

Wir halten es für einen großen Irrtum, diese Erzählung für eine wirkliche Begebenheit anzusehen; es ist eine Vision, mit der wir es zu tun haben und die der Gewohnheit der Evangelisten gemäß so erzählt worden ist, als wäre sie ein wirklicher Vorgang. Daß die Frauen allein und aus eigenem

Antriebe sich in Bewegung setzen, um an den Leichnam Jesu heranzukommen, ist schon auffällig, sie hätten sich mit dem Besitzer des Grabes, dem Joseph von Arimathia in Verbindung setzen müssen, um sich die Erlaubnis zu holen, und dieser hätte ihnen auch Hilfe mitgegeben, um den Stein wegzuwälzen. Erst unterwegs fällt den Frauen plötzlich ein, daß ihnen ja der Zugang zum Grabe unmöglich ist, und in demselben Augenblick sehen sie hin: der Stein ist abgewälzt. Das ist ein visionärer Zug. Dann die Erscheinung des Engels, wie will man sie anders erklären als durch eine Vision?

Viele Ausleger halten den ganzen Markusbericht für historisch, nur macht ihnen der Ausgleich mit den Berichten der andern Evangelisten Schwierigkeit. Manche Ausleger nehmen den Gang der Frauen zum Grabe für historisch, aber die Engelerscheinung nicht. So sagt Joh. Weiß (Schriften des N. T.s[2] Bd. I S. 226): „Die Engelerscheinung ist volkstümliche Ausschmückung; die ganze Szene gehört für die kritische Betrachtung ins Gebiet des gänzlich Unvorstellbaren und darum historisch nicht zu Verwertenden." Daß die Erscheinung des Engels gänzlich unvorstellbar sein soll, möchte ich nicht behaupten; als wirkliche Begebenheit ist sie nicht vorstellbar, aber durchaus begreiflich in dem Rahmen einer Vision [1]). Manche Erklärer sehen in dem leeren Grabe nur eine späte Schlußfolgerung des Auferstehungsglaubens [2]). An diesem Urteil ist so viel richtig, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, welche die Jünger hatten, in keinem Zusammenhange standen mit den Mitteilungen der Frauen über das leere Grab. Das drückt ja auch der Bericht des Markus deutlich genug aus: „Sie sagten niemand nichts, denn sie fürchteten sich." Nur geht aus dem Bericht des Markus nicht hervor, warum sich die Frauen vor einer Mitteilung des Geschauten fürchteten. Da ist die Schilderung bei Joh. 20, 2 viel natürlicher: Maria Magdalena sieht den Stein abgewälzt, läuft zu den Jüngern und ruft ihnen zu: sie haben den Herrn aus dem Grabe geholt! Begreiflicher werden die Worte des Markus: „sie fürchteten sich", wenn es sich um eine Vision der Maria Magdalena handelt. Sie scheute sich [3]),

---

1) Selbst Beyschlag, der entschiedene Bestreiter der Visionstheorie, weiß mit den Engeln nichts anzufangen und deutet sie in einer an pantheistische Gedanken anklingenden Weise: „Da ergreift die Betrachterinnen eine hehre Ahnung, Morgenluft einer höheren Welt haucht sie an; Lichtgestalten durchschweben ihnen die leere Gruft und Himmelsstimmen rufen ihnen zu: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten!" So zu lesen Leben Jesu [3] 1893, Bd. II, S. 479.

2) Vgl. Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905, S. 120 ff.

3) Wenn wir ἐφοβοῦντο Mk. 16, 8 in dem Sinne von „sich scheuen" verstehen, so findet das nicht den Beifall bedeutender Ausleger, welche den Ausdruck auf das vorangehende τρόμος καὶ ἔκστασις beziehen und eine Fortwirkung derselben annehmen. Ist diese Beziehung richtig, dann müßten wir voraussetzen, daß Zittern und Entsetzen nicht bloß die Flucht vom Grabe veranlaßt hat, sondern den beständigen Gemütszustand der Geflohenen gebildet haben muß. Davon steht aber nichts im Text; τρόμος καὶ ἔκστασις wird lediglich als Begründung des Fliehens hingestellt, und wenn es nachher nicht heißt ἐξέστησαν, sondern ἐφοβοῦντο, so bedeutet der Wechsel des Ausdrucks auch eine Aenderung des Sinnes. Das ἐφοβοῦντο wird lediglich auf οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον bezogen, muß also mit den Folgen des εἶπον zusammenhängen. Wir ergänzen zu ἐφοβοῦντο aus dem Vorher-

ihre Vision mitzuteilen, weil sie damit nur dem Gespött verfallen wäre; denn mit der Vision machte sie darauf Anspruch, von etwas tatsächlich Geschehenem auf wunderbare Weise Einsicht gewonnen zu haben. Aber später hat Maria Magdalena von ihrem visionären Erlebnis Mitteilung gemacht, auch noch andere Visionen erzählt. Aus dem Kreise, welcher der Maria Magdalena nahestand, muß Markus seinen Bericht empfangen haben. Denn Visionen können nur von denen genauer geschildert werden, welche von dem Visionär selbst eine eingehende Schilderung erhalten haben, und eine flüchtige Darstellung, wie sie Matthäus gibt, deutet immer darauf hin, daß der Erzähler mit dem Kreise, in welchem die Erzählung umging, keine Fühlung mehr besitzt. Uebrigens schwanken die Berichte über die Zahl der Frauen, die in der Vision den Gang nach dem Grabe machen; bei Markus sind es drei, bei Matthäus zwei, bei Johannes ist Maria Magdalena allein übriggeblieben. Daß die letztere allein die Vision geschaut hat, ist wahrscheinlich und ebenso dies, daß sie in der Vision bei Markus sich in Begleitung mit anderen Frauen geschaut hat.

Es bliebe zuletzt noch die Frage, an welchem Orte Maria Magdalena ihre Visionen erlebt hat. Eine Antwort darauf ist insofern nicht ganz einfach, als der Visionär von dem Orte, da er sich in Wirklichkeit befindet, in der Vision weggeführt wird, und daher das Wichtigste ist, an welchem Orte die Vision selbst sich zuträgt. So kann man bei dem Bericht des Markus fragen, ob Maria Magdalena ihre Vision in Jerusalem oder in Galiläa geschaut hat. Ausgeschlossen scheint die Annahme zu sein, daß die Vision unmittelbar vor dem Grabe Jesu erlebt worden ist. Aber sonst steht der Annahme nichts im Wege, daß Jerusalem als der Ort anzusehen ist. Auffällig bleibt noch die genaue Zeitangabe: in der Frühe des zweiten Tages nach der Kreuzigung Jesu. Auch in der Verklärungsgeschichte haben wir die genaue Angabe eines Zeitpunktes, und eine solche ist daher nicht ohne Beispiel.

Wenn wir auf unsere Ausführungen zurückblicken, so bedeuten dieselben den Versuch, an einigen Stellen ein richtiges Verständnis der in den Evangelien gebotenen Darstellung zu gewinnen und damit die Glaubwürdigkeit dieser Schriften zu stützen. Denn auch Visionen sind tatsächliche Vorkommnisse, nicht Erdichtungen der Urgemeinde, nicht symbolische Einkleidungen der Evangelisten. Mit Ausnahme der Verklärungsgeschichte und der Vision Jesu bei der Taufe gehören die besprochenen Visionen nicht in das Leben Jesu hinein, sondern in das Leben der Urgemeinde. Ob auch die Vision Jesu bei der Taufe eigentlich in das Leben der Urgemeinde gehört, ist eine Frage, die man aufwerfen kann. Wenn es der Fall ist, wäre die Möglichkeit

---

gehenden: λέγειν; φοβεῖσθαι im Sinne von „sich scheuen" findet sich noch Mt. 1, 20 2, 22, Mk. 9, 32. Daß die Besorgnis, die das λέγειν verhinderte, nicht unbegründet war, zeigt Luk. 24, 11: καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ ἠπίστουν αὐταῖς. Allerdings können wir diese Stelle ebenso wie die Luk. 24, 22: „Auch haben uns erschreckt etliche Weiber der Unsrigen, die sind frühe am Grabe gewesen" — nur als schriftstellerische Reflexion des Evangelisten ansehen.

nicht ausgeschlossen, daß auch andere Ereignisse des Lebens Jesu später von Gliedern der Urgemeinde in Visionen wiedergeschaut worden sind, und daß neben anderen Ursachen auch Visionen der genannten Art die geschichtliche Ueberlieferung von Jesus getrübt haben. Die Möglichkeit ist anzunehmen. Denn die Urgemeinde war eine ekstatisch erregte religiöse Gemeinschaft, welche täglich das wunderbare Hereinbrechen des Reiches Gottes vom Himmel her mit großer Kraft und Herrlichkeit erwartete und in visionärem Schauen den erhöhten Herrn, der jeden Augenblick mit den himmlischen Scharen kommen konnte, erblickte. Die Visionen, die die Urgemeinde erlebte, hielt man für einen Beweis, daß die messianische Zeit da sei; denn der Prophet Joel hatte es für diese Zeit geweissagt, daß Gott seinen Geist ausgießen, und daß die Menschen Gesichte sehen, Weissagungen und Offenbarungen empfangen würden. Also möglich wäre es, daß spätere Visionen auch das Leben Jesu betroffen haben. Aber eine andere Frage ist, ob sich die Möglichkeit wird beweisen und zum Grade einer Wahrscheinlichkeit erheben lassen. Die Berichte in den Evangelien sind so beschaffen, daß wir zu einer solchen Wahrscheinlichkeit nicht gelangen können. Nehmen wir die Erzählung von der wunderbaren Speisung. Es wäre denkbar, daß man später in der Urgemeinde eine Vision gehabt hat, in der man das messianische Mahl, das Jesus mit den Seinen hält, geschaut hat, zu welchem die Tausende sich gelagert haben, hübsch geordnet in Beeten (πρασιαὶ πρασιαί Mk. 6, 37), bei welchem die Jünger hin- und hergehen und die Speise des ewigen Lebens austeilen. Aber dann sollte man erwarten, daß alles in der Erzählung auf Visionäres hindeutet, vor allem die Speise selbst, die mehr an das Hochzeitsmahl des Königs, als an die gewöhnliche Kost des galiläischen Alltagslebens erinnern müßte; namentlich der Wein dürfte nicht gefehlt haben. Oder denken wir an die Erzählung von dem Jüngling zu Nain. Daß Jesus diejenigen, die bei seiner Ankunft schon entschlafen sind, auferweckt und zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit beruft, war der feste Glaube im Urchristentum. So könnte man in der Vision geschaut haben, wie Jesus vor den Toren Nains den Leichenzug aufhält, den gestorbenen Jüngling bei der Hand ergreift und zum Leben erweckt. Aber es fehlen wieder Züge des Visionären. Wenn die Vision nach dem Tode Jesu geschaut worden ist, so erwartet man, daß es der Auferstandene ist, der bei dem Leichenzuge erscheint und das Leben wirkende Wort spricht. Es gibt wohl keine Erzählung in den Evangelien, bei welcher sich die Möglichkeit nachweisen ließe, daß etwa eine spätere Vision zugrunde liegt und an der Bildung der Erzählung mitgewirkt hat. Nur bei der Erzählung von dem, was bei der Taufe Jesu geschehen ist, läßt sich die Möglichkeit einer späteren Vision als naheliegend begreifen.

Nach der am meisten verbreiteten Erzählung soll Jesus bei der Taufe seine Weihe zum Messias empfangen haben, und sein Erlebnis wird der Berufungsvision mancher alttestamentlicher Propheten an die Seite gestellt. Es soll nicht bestritten werden, daß Jesus ein solches Erlebnis gehabt haben

kann. Aber in dem Bericht Mk. 1, 10—11 ist zweierlei auffällig: zuerst die Taube, in welcher der heilige Geist erscheint, und welcher in anderen Berufungsvisionen nichts an die Seite gestellt werden kann, und dann die Himmelsstimme, welche Jesus zum Sohne Gottes erklärt. „Du bist mein lieber Sohn", dieser Wortlaut stimmt nämlich auffällig mit dem überein, was Petrus als himmlischen Ruf in der Verklärungsgeschichte hört. Daß wir also den Wortlaut genau kennen, den Jesus selbst gehört hat, ist nicht anzunehmen. Dazu kommt, daß Luk. 3, 22 in einigen alten Kodizes die Stimme genau so lautet, wie Ps. 2, 7: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Wenn der Wortlaut sicher überliefert wäre, dürfte es kein Schwanken hierüber geben. Am meisten Schwierigkeit macht den Erklärern die Taube, ja man kann sagen, daß sie eigentlich noch nicht erklärt ist. Dabei fassen wir die Stelle Mk. 1, 10 so auf, wie sie Lukas aufgefaßt hat, nämlich daß nicht das Herabschweben des Geistes mit dem Herabschweben der Taube verglichen, sondern daß die Gestalt des Geistes mit der der Taube beschrieben werden soll (Lukas sagt ausdrücklich σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν). Dann fragt es sich, wie man zu dieser Vorstellungsform gekommen ist: der heilige Geist als Taube. In ihrer Verlegenheit haben die Ausleger eine spätjüdische Vorstellungsform von Gen. 1, 2 herangezogen, wonach der Geist Gottes über den Wassern „wie eine Taube über den Jungen" brütet; aber es ist nicht klar, ob der Geist Gottes auch in leiblicher Gestalt wie eine Taube vorgestellt wird, oder ob sein Brüten mit dem Brüten einer Taube nur verglichen wird [1]). Man hat auch an die Bedeutung der Taube in syrischen und phönizischen Kulten gedacht [2]), aber die Meinung, daß die neutestamentliche Vorstellung so weit hergeholt ist, dürfte sich kaum empfehlen. Vielleicht wäre hier die Annahme berechtigt, daß eine Vision der Urgemeinde vorliegt, in welcher man schaute, wie auf Jesum eine Taube herabkam, die man dann bei der Besprechung der Vision in der urchristlichen Gebetsversammlung als den heiligen Geist deutete. Ob diese Erklärung sich empfiehlt, wollen wir nicht entscheiden. Die Deutung der Taube wird auf diesem Wege am einfachsten erreicht. Dann würden

1) Nach Godet (Lukas, 1890, S. 136) „schwebt die Taube mit ausgebreiteten Flügeln über dem Haupte des Messias, wie einst über der Materie, aus welcher die Welt hervorgehn sollte". Das Bild von der Taube, welche den Messias ausbrütet, wäre so sonderbar, daß es der ältesten Christenheit nicht zuzutrauen ist. Eine Taube, welche mit ausgebreiteten Flügeln schwebend brütet, entspricht nicht der Wirklichkeit und ist eine phantastische Vorstellung. — Gunkel (Z. religionsgesch. Verständnis des N. T. [2] S. 73) neigt der Annahme zu, daß in die Taufgeschichte Mythisches eingeflossen ist: „Es gibt antike Götterbilder mit der Taube auf dem Kopf." Die Möglichkeit, daß alte Heidenchristen, wenn sie die Taufgeschichte in den Evangelien lasen, den Vorgang in Anlehnung an jene antiken Götterbilder sich dachten und Jesus mit einer Taube auf dem Kopf vorstellten, soll nicht bestritten werden, obgleich Beweise in der altchristlichen Kunst und Literatur fehlen. Aber daß die jüdischen Erzähler bei der Erzählung der Taufe Jesu an jene heidnischen Götterbilder sich angelehnt hätten, ist gänzlich ausgeschlossen. Auch Gunkels Fingerzeig erklärt die Taube nicht.

2) Vgl. E. Klostermann, Markus, in Lietzmanns Handbuch z. N. T. 1907, S. 9. Usener, Das Weihnachtsfest, [2] 1911, S. 56 ff.

wir es nicht mit einer Vision Jesu zu tun haben, sondern mit einer Vision der Urgemeinde, die in das Leben Jesu zurückverlegt worden ist. Es ist merkwürdig, daß als Bestätigung dieser Auffassung Joh. 1, 32 f. herangezogen werden kann. An der Stelle wird erzählt, daß Johannes der Täufer in einer Vision den Messias schauen sollte, und zwar sollte die Vision ihm zeigen, daß der heilige Geist wie eine Taube auf den Messias herabkommt. Hier ist nicht von einer Vision Jesu die Rede; der Evangelist hatte die Vorstellung, daß ein anderer als Jesus die Vision erlebt hat. Er schrieb sie Johannes dem Täufer zu, darin wird er irren. Das Richtige wird sein, daß man in der Urgemeinde die Vision von dem als Taube herabkommenden Geist bei der Taufe Jesu geschaut hat. Daß da nur ein hervorragendes Glied der Urgemeinde in Betracht käme, braucht nicht besonders erwähnt zu werden.

Man wird unserer Erklärung entgegenhalten, daß es schließlich auf dasselbe hinausläuft, ob die Vision von Jesus oder von einem Gliede der Urgemeinde erlebt worden ist. Wir glauben, daß das nicht der Fall ist; vielmehr besteht ein großer Unterschied. Bei einem Erlebnis der Urgemeinde würde es sich um eine Ausdeutung der Vision handeln, die man mit einem Ereignis des Lebens Jesu in Verbindung setzte, und die man daraufhin zu begreifen meinte. Bei Jesus war es ein unmittelbares Erlebnis, bei dem die Hauptsache das Erfülltwerden mit dem göttlichen Geiste war, die Art aber, wie der Geist herabkam, keine Bedeutung hatte. Nach unserer Auffassung haben wir von einem Erlebnis Jesu bei seiner Taufe keine geschichtliche Kenntnis, und in der Urgemeinde wußte man nur dies, daß Jesus nach seiner Taufe ein anderer war, als vorher, und was sein verändertes Wesen bewirkt hatte, nichts anderes war als der göttliche Geist, in welchem er seitdem lebte und wirkte.

Wir brechen hier unsere Untersuchung ab, da eine umfangreichere Darlegung nicht beabsichtigt ist. Es wäre ein umständliches Verfahren, die Erzählungen der Evangelien einzeln vorzunehmen und danach zu forschen, was etwa als spätere Vision in Anspruch genommen werden könnte; ein solches Verfahren würde sich nicht lohnen. Wir glauben, das Wichtigste erwähnt zu haben. Ein Erklärungsversuch ist immer nur ein Versuch. Ob derselbe gelungen ist, hängt davon ab, wie weit die Erklärung als wahrscheinlich oder als möglich Anerkennung findet. Wenn aber ein solcher Versuch allen Einwänden gegenüber sich behauptet, ist ein Schritt vorwärts für die Wissenschaft getan.

Namen- und Stellenverzeichnis.

	Seite
Act. 9, 22, 26	131
— 10, 10—16	137
Beyschlag	140
Ewald	132
Godet	133, 143
Goethe	135
Gunkel	143
Joh 1, 32	144
— 20, 2	140
— 20, 11—18	139
— 21	132
Klostermann, E.	143
Luk. 3, 22	143
— 5, 1—11	132
— 8, 2	138
— 9, 28—36	133
— 9, 32	134
— 24, 33	132
Mk. 1, 10—11	143
— 6, 47—51	136
— 9, 2—8	133
Mk. 15, 47	138
— 16, 1—8	139
Mt. 14, 28—31	135
— 14, 33	137
— 17, 1—8	133
— 17, 5	134
— 17, 9	133
— 17, 24—27	137
— 28, 5—7	138
— 28, 9—10	132, 138
— 28, 16—20	132
— 28, 16	134
Meyer, A.	136, 140
Origenes	131
Paulus 1. Kor. 15, 4—8	131
Strauß	138
Usener	143
Weiß, B.	132, 133
Weiß, J.	136, 137, 140
Wellhausen	133, 134, 137
Zahn	133, 137

Das Gebet um äußere Güter.

Von D. **von der Heydt.**

Die Kriegsnot hat zwei Fragen des christlichen Glaubens in den Vordergrund gerückt. Die erste bezieht sich auf das Fortleben der Seele nach dem Tode, die zweite auf die Erwägung, ob es einen Sinn und Zweck hat, um die Gewährung äußerer Güter zu Gott zu beten. Während die erste dieser beiden Fragen im allgemeinen der ruhigen Erörterung im vertrauten Kreise unterliegt, hat die zweite in weitem Umfange zu leidenschaftlichen Anklagen gegen die christliche Glaubenslehre geführt. Schon die Tatsache, daß ein mit so unerhörter Grausamkeit und Zerstörungswut geführter Krieg überhaupt möglich gewesen ist, hat den Vorsehungsglauben in weit höherem Maße als vor 150 Jahren das Erdbeben in Lissabon ins Wanken gebracht. Diese Tatsache ist um so bedeutsamer, als für eine sehr große Zahl der noch zur Landeskirche sich rechnenden Christen der Vorsehungsglaube den letzten ihnen noch verbliebenen Rest der christlichen Glaubensüberzeugung darstellte. Wenn nun gar ein durch den Krieg verursachtes schweres Leid die Not am eigenen Leibe fühlbar werden läßt, dann ist die Erschütterung der an sich schon geringen Zuversicht erst recht groß. Es ist dann nur ein kurzer Schritt zu dem Urteil, daß das Gebet zwecklos ist. Der Rat, den das Weib Hiobs ihrem Gatten erteilt, hat in diesen Kriegsjahren erschreckend viel Nachfolge gefunden. Das Ergebnis ist stumpfer Fatalismus oder öde Gleichgültigkeit. Es mögen die Fälle nicht sehr zahlreich sein, in denen der Austritt aus der Landeskirche vollzogen wird; aber ist nicht die Wirkung noch fataler, daß man äußerlich an den kirchlichen Sitten festhält und sich doch von jeder inneren Beziehung zu den Lehren der Kirche völlig geschieden weiß? Kann für die evangelische Kirche der Zustand auf die Dauer erträglich sein, daß die übergroße Mehrheit ihrer Mitglieder kein Verständnis und keinen Bedarf mehr hat für eine praktische Glaubensbetätigung, die von konstitutiver Bedeutung für das Christenleben ist? Wie kann die Sitte der Hausandacht neu belebt werden, wie kann die Teilnahme am Sakrament des Abendmahls und das Verständnis für die liturgischen Gebete des Gottesdienstes gefördert werden, wenn unser Volk in den gebildeten und ungebildeten Kreisen von einer persönlichen Gebetsbetätigung ganz abgekommen ist?

Wenn wir nach den Gründen fragen, die diesen beklagenswerten Zustand herbeigeführt haben und immer noch zu seiner Verschlimmerung beitragen, so wird in erster Linie die starke Vorherrschaft des Intellektualismus in Betracht zu ziehen sein. Es ist heutzutage nichts anders: Die Menschen wollen alles, was zu ihrer inneren Ueberzeugung gehören soll, vor dem Forum des Verstandes als berechtigt erwiesen sehen. In dem Streite der beiden Mächte des Glaubens und des Wissens steht unser Geschlecht auf der Seite des Wissens, und die Glaubenslehren werden nur insoweit als annehmbar und erträglich angesehen, als sie der vernunftgemäßen Erkenntnis nicht widerstreiten. Das Gewißheitsproblem ist ganz zu einer Frage der Vernunfterkenntnis geworden. Was nicht als geschichtliche oder rationell beweisbare Tatsache zur Anerkennung gebracht werden kann, das wird abgelehnt, auch wenn es die zentralen Wahrheiten der christlichen Glaubenslehre betrifft. Die Bemühungen der praktischen Apologetik, die Anhänger dieses bewußten oder unbewußten Intellektualismus zur Anerkennung der christlichen Glaubenswahrheiten zu bekehren, lassen wenig Erfolg erhoffen. Wer den Versuch macht, Glaubenswahrheiten vor dem Urteil der Vernunft zu rechtfertigen, kommt stets in die Gefahr, in einen dialektischen Zweikampf zu geraten, in welchem sich der Sieg der Seite der größeren Verstandesschärfe und der rhetorischen Ueberlegenheit zuneigt. Aber es ergibt sich aus der Anerkenntnis dieser Sachlage eine apologetische Pflicht, die für die Erhaltung und Förderung der evangelischen Frömmigkeit von großer Bedeutung ist. Es handelt sich um die Aufgabe, eine Unklarheit im religiösen Unterricht zu beseitigen, die immer wieder als ein Stein des Anstoßes empfunden wird oder doch als solcher eine für die religiöse Weltanschauung verhängnisvolle Wirkung ausübt. Diese Unklarheit besteht auf dem Gebiete des Gottvertrauens und zwar in der Hauptsache desjenigen Gottvertrauens, welches sich auf die Fragen der äußeren Lebensbewahrung bezieht. Hier liegt der Fehler vor, daß die christliche Lehre in Schule und Kirche zu sehr unter dem Einfluß der alttestamentlichen Anschauung von dem Glück des frommen Beters und dem Unglück des Gottlosen steht. Gott ist der gerechte Richter, der kein Gutes mangeln läßt den Frommen und der alsbald hinter den Sündern her ist, sie zu strafen (2. Makk. 6, 13). Wer vom Unglück heimgesucht wird, soll darin eine Strafe Gottes erkennen; dem Frommen muß es immer gut gehen. Diese dem naiven Denken zusagende Anschauung wird zwar an einigen Stellen des A. Ts. durch eine tiefere Erkenntnis abgelöst wie in Ps. 73 und im Buche Hiob; aber im Unterricht der Schule und Kirche werden nur solche Geschichten und Sprüche des A. Ts. verwertet, die das Verhalten Gottes als abhängig von dem Tun des Menschen in der leicht verständlichen Einfalt des obigen Entweder-Oder hinstellen. Mit besonderem Nachdruck wird die Bewahrung und Förderung des Lebensglückes durch das Gebet gelehrt. Der Spruch: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten" fehlt in keinem Lehrplan.

Dazu kommt die durch keine Einschränkung abgeschwächte Zusicherung des ersten Artikels, daß uns Gott wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Uebel behütet und bewahret, und in der Erklärung der vierten Bitte wird dem, der das Vaterunser betet, die Erwartung nahe gelegt, daß Gott ihm alles geben wird, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört. Luther hat demselben Gedanken in seinem Glaubensliede Ausdruck gegeben mit den Versen:

Er will uns allzeit ernähren,
Leib und Seel auch wohl bewahren,
Allem Unfall will er wehren,
Kein Leid soll uns widerfahren.

Bei dieser Gestaltung des Unterrichtes kann es nicht ausbleiben, daß die christliche Volksanschauung von dem Gedanken der Wirksamkeit des Gebetes zur Bewahrung vor den leiblichen Uebeln und von der Erwartung äußeren Wohlergehens infolge des frommen Verhaltens beherrscht wird. Ungezählte Söhne, Ehegatten und Väter sind in den Krieg gezogen mit der Zuversicht des 91. Psalms oder sind von den auf diese Verheißungen gegründeten Gebeten ihrer Angehörigen begleitet worden. Die bittere Enttäuschung, die das Schicksal den frommen Erwartungen dieser Art bereitet hat, übte dann einen verheerenden Einfluß auf die gesamten religiösen Anschauungen aus. Auch die Wirkung der Ernährungsschwierigkeiten auf die religiöse Weltanschauung darf nicht unterschätzt werden. In den Zeiten ruhigen Verlaufs der Tage, wenn in der ungestörten Behaglichkeit der Lebensführung kein Anlaß zur Klage oder zu zweifelnden Erwägungen gegeben ist, mag es leicht sein, an dem Gottvertrauen festzuhalten, wie es in den Ausführungen dogmatischer Lehrbücher und Katechismus-Erklärungen gefordert wird. Es fehlt ja nicht, wie zuzugeben ist, in diesen Büchern an den erforderlichen Einschränkungen, die für die Wirkung des Gebetes um äußere Güter geltend zu machen sind; aber es wird da oft eine zu große Zumutung an das logisch folgerichtige Denken gestellt, oder die Ausführungen gehen von der Voraussetzung allzu tiefer und subtiler Glaubenserfahrungen aus, so daß ihre Verwertung für den Unterricht und die Seelsorge nicht angängig ist. Oft fehlt es auch an der nötigen Klarheit der Rede; was zuerst mit voller Bestimmtheit behauptet wurde, das wird hernach durch Einschränkung und Bedingungen fast in das Gegenteil verkehrt.

Es muß daher die Forderung erhoben werden, daß dieses Kapitel der christlichen Lehre in höherem Maße als bisher der praktischen Verwertung Rechnung trage. Es muß Verwirrung anrichten, wenn gesagt wird, daß Gott uns und diejenigen, für die wir bitten, vor allem Uebel bewahre. „Das war bisher nicht so, und das wird auch in Zukunft nicht so sein." Es muß von vornherein betont werden, daß das Gebet um äußere Güter an Voraussetzungen gebunden ist, durch die es vor dem Mißbrauch durch einen oberflächlichen Vorsehungsglauben und durch eine Frömmigkeit, die das Beten als ein verdienstliches Werk ansieht, bewahrt wird. Das Gebet ist eine Aeußerung

des Glaubens, und ohne Glauben ist es zwecklos zu beten. Durch den Glauben findet der Mensch die Verbindung mit Gott, die ihn zum Gebete berechtigt. „Ein rechter Glaube ist nichts anderes denn eitel Gebet." (Luther.) Der Gegenstand des Gebetes können nicht irdische Güter sein, da für den Glauben die Abkehr von allem, was zur Welt gehört und die Welt ausmacht, wesentlich ist. Das Gebet ist auf die Sündenvergebung, auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gerichtet, und da der rechte Glaube die Gewißheit der Sündenvergebung in sich einschließt, so ist das Gebet von Anfang an ein Dank für die Gnade Gottes und ein Lobpreis seiner Herrlichkeit. Ein solches Gebet erfolgt im Namen Jesu, weil es ganz innerhalb der Zwecke liegt, denen die Menschwerdung Christi dient. Wer in dieser Weise betet und diese Erkenntnis von dem Sinne des Gebetes hat, wird vor der Gefahr bewahrt sein, in der Weise der katholischen Laien-Einfalt das Gebet zu einem christlichen Fetischdienst zu erniedrigen oder von ihm die Wirkung zu erwarten, daß Gott seine Fügungen den Wünschen des Betenden gemäß gestaltet. Wie groß diese Gefahr für eine oberflächliche Anschauung vom Gebete ist, hat sich in der Zeit der Heimsuchung durch den Krieg in betrübendem Maße kundgetan. Man hat die Auffassung von Gott, daß er wie ein höchster Beamter des Weltgeschehens für den im Sinne des Betenden richtigen Verlauf der Dinge verantwortlich ist und daß man ein Recht hat, ihm abzusagen oder sein Dasein zu leugnen, wenn er das Gebet nicht erhört, eine Anschauung, die sich nicht wesentlich unterscheidet von dem Aberglauben des katholischen Beters, der sich von einer Madonna zur andern wendet in der Hoffnung, die richtige endlich zu finden.

Das Gebet des Glaubens hat die Wirkung, daß es den Betenden immer mehr mit Gott vertraut macht und die Zwecke seines Reiches immer wichtiger erscheinen läßt als alle irdisch-persönlichen Angelegenheiten. Dieses Vertrautsein und immer mehr mit Gott Vertrautwerden gibt erst die Berechtigung zum Gebet um äußere Güter. Zugleich aber wird, je tiefer ein gläubiges Herz in die Erkenntnis eindringt, daß alles Geschehen in der Welt dem Zwecke der göttlichen Liebe dienen muß, das Bitten um äußere Güter mit größerer Zurückhaltung geübt. Wir dürfen dann um alles bitten, was uns das Herz in Wünschen und Hoffnungen bewegt; aber die stille, geduldige Erpreisung in den Willen Gottes macht das Gebet zuletzt ganz zu einer Lobgebung Gottes in der Dankbarkeit für unsere ewige Berufung.

Initium theologiae Lutheri.

Von **Emanuel Hirsch.**

Die Entdeckung über Röm. 1, 17, an der Luther der Unterschied von Gesetz und Evangelium aufgegangen ist, ist noch immer ein heiß umstrittener Gegenstand der Lutherforschung. Gerade die Arbeiten der letzten Zeit haben gezeigt, daß auch über untergeordnete Punkte Einigkeit noch nicht herrscht. So rechtfertigt sich der Versuch, neues Material vorzulegen.

I. Am nächsten der Erledigung ist wohl die Frage, wie sich Luthers Anfechtungen über die Gerechtigkeit Gottes zu dem theologischen Unterricht verhalten, den er empfangen hat. Kein Verständiger wird bezweifeln, daß im katholischen Gottesgedanken die Gnade der vergeltenden Gerechtigkeit ein- und untergeordnet bleibt, und daß die Schule Occams und Biels die Auflösung der Gnadenordnung in die Vergeltungsordnung bis in die äußersten kirchlich möglichen Folgen durchgeführt hat [1]). Die durch Denifle zunächst erschütterte ältere protestantische Auffassung hat sich behaupten können. Eine Frage aber ist geblieben. Entsprechen Luthers Behauptungen über das ihm übermittelte Verständnis der iustitia dei nur sachlich dem katholischen Gottesbegriffe oder geben sie auch den formellen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Theologie richtig wieder?

Man wird sich für die Antwort an die Systematiker halten. Ihnen verdankt Luther doch selbstverständlich wie jeder scholastisch Erzogene die Begriffe, nach denen er ursprünglich die Schrift verstand [2]). Und zuerst wird man den Lombarden befragen. Er belehrt am besten über die allen gemeinsamen Grundbegriffe. Sent. IV, dist. 46 cap. 3, 4 u. 5, im Zusammenhang der Lehre von den letzten Dingen gibt er nun die gewünschte Auskunft. Er untersucht das Verhältnis der iustitia dei zu seiner misericordia. Sie sind in der divina essentia natürlich eins. Als Aussagen über Gottes Handeln dagegen erschließen sie uns

---

1) Scheel, Luther, Bd. 2, hat das am ausführlichsten und gründlichsten entwickelt und gezeigt, daß Luthers Entdeckung als Ueberwindung dieses ihn anfechtenden Gottesgedankens verstanden sein will.

2) Man vergleiche die Sorgfalt, mit der Luther in der ersten Psalmenvorlesung die Abweichungen des Sprachgebrauchs der Schrift von dem üblichen sich klar macht (z. B. sanctus, poenitentia, confessio, iudicium). Sein neues Verständnis der iustitia dei ist nur ein Beispiel für das große Umlernen, das 1513 für ihn begann.

durchaus verschiedene Einsichten. Wenn Gott iustus oder iustitia genannt wird, so lernen wir ihn kennen als distributor et iudex meritorum. Wenn er misericors genannt wird, so lernen wir ihn kennen als miserorum liberator. Dem Gegensatzpaar iustus et misericors entspricht genau das andere iudex et miserator. Daß der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit je ganz andere Werke zugehören nach der Schrift bedarf nicht einmal erst des Nachweises, so offenbar ist es.

Das ist der bleibende Grundriß der scholastischen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit. Zwei Gesichtspunkte sind freilich noch zu ergänzen. Der erste ist die, gleichfalls aus Augustin entlehnte, Definition der Gerechtigkeit: iustitia est virtus reddens unicuique quod suum est. Sie wird auf Gott angewandt und ermöglicht neben der Entscheidung über das Geschick des Menschen auch Gottes Schöpfung und Vorsehung als Werk seiner Gerechtigkeit zu begreifen ohne darum die besondere Beziehung auf das Gericht aus dem Auge zu verlieren. Klassisch ist hiefür die Darstellung des Thomas (summa I. qu. 21). Der andere Gesichtspunkt ergibt sich aus der Entgegensetzung von iustitia und misericordia. Sie konnte die Gerechtigkeit mehr als strafende denn als zweiseitig vergeltende erscheinen lassen und mußte das, je mehr frommes Empfinden die endgültige Beseligung der Guten unter den Gesichtspunkt der Barmherzigkeit stellte. Diese Verengung ist nun m. E. besonders deutlich [1]) zu spüren bei Luthers Hauptlehrer, bei Biel. Wenn er iustitia und misericordia zusammenstellt, so ist ihm iustitia stets das verurteilende Gericht [2]). Die Begriffe, unter die er Gottes allgemeines Handeln mit den Menschen stellt, sind ihm nicht die Gerechtigkeit, sondern die Unveränderlichkeit und die liberalitas.

Genauere Entsprechung hätten Luthers Aussagen über die katholische Auffassung der iustitia dei nicht wohl finden können. Nicht nur seine häufige kritische Bezugnahme auf die allgemein anerkannte Definition der Gerechtigkeit, sondern auch sein Zeugnis, daß er unter der iustitia dei vor allem die iustitia puniens verstanden habe [3]), bewährt sich.

Man kann aber noch mehr sagen. Die Anfechtungen, die ihm die so verstandene iustitia dei bereitet hat, sind von Biel im voraus vorzüglich beschrieben. Das die Gnade erhaltende facere, quod in se est, schließt nach Biel einen Akt vollkommener Gottesliebe in sich [4]). Nun hat sich Biel selbst den Ein-

1) Selbst der Lombarde und Thomas, je a. O., haben sich ihr aber nicht ganz entziehen können.

2) Z. B. sent. II, d 27 qu. un. K: ad divinam iustitiam damnantem reprobos et ad divinam misericordiam salvantum electos. An gleicher Stelle wird gesagt, daß Gott dem faciens quod in se est die Gnade schenkt non ex debito iustitiae, sed ex sua liberalitate.

3) Vorrede zur Wittenbg. Ausg., Bd. 1, 1545 (E. A. var. 1,22).

4) sent. II, d 27 Q . . . hoc facere includit se ⟨sc. hominem⟩ oboedire deo propter deum tanquam ultimum et principalem finem, quod exigit dilectionem dei super omnia.

wand gemacht, daß der Sünder dieser Liebe nicht fähig sei. Warum? Deum diligere non est aliud quam deo bene velle, hoc est velle deum esse bonum summum infinitum omnipotentem iustum sapientem etc, hoc est brevissime deum velle esse deum sc. bonum, quo nihil melius cogitari potest. hoc enim intelligimus nomine deo secundum Augustinum de doctrina christiana. Et quanto magis hoc volumus et in hoc complacemus et gaudemus, tanto magis deum diligimus. Daraus folgt, daß eine Vollkommenheit aus Gott wegwünschen mit Liebe zu Gott unverträglich ist. Daraus aber sequitur quod nullus peccato mortali obnoxius habet dilectionem dei. patet, quia nullus talis vult eum esse deum. Non enim vult deum esse summe sapientem, summe iustum, summe potentem. Vellet enim vel deum peccata sua ignorare et sic non esse summe sapientem, aut sua peccata non vindicare et sic non esse summe iustum, aut divinam voluntatem non esse omnipotentem, cui voluntatem suam praeponit per inoboedientiam ac praecepti transgressionem. Nam inoboediens deo vult suam voluntatem perficere contra divinam prohibitionem, et ita voluntatem dei oppositum precipientis non esse efficacem. Hec est sententia beati Bernhardi in quodam sermone paschali [1]), cui concordat beatus Ans. in de casu dyab [2]) (sent. III dist. 27 G).

Die Stelle berührt sich nahezu wörtlich mit Luthers so oft wiederholter Beschreibung dessen, was das Gesetz im Sünder wirkt. Und sie erschließt uns das Verständnis der Not, in der er gesteckt hat. Er konnte Gott nicht gut sein, weil ihm die Feindschaft seines Herzens gegen den gerecht Strafenden klar geworden war, er hatte also die dispositio proxima zur Gnade nicht. „Wann willst du einmal fromm werden, daß du einen gnädigen Gott kriegest?"

Noch deutlicher enthüllen sich die Zusammenhänge, wenn man Biels Auflösung [3]) des sich selbst gemachten Einwandes prüft. Jene Beschreibung sei nur interpretative wahr. Der Sünder brauche sich ja nicht klar zu machen daß Gott jene Eigenschaften in höchster Vollendung besitze. Ein actus nolendi deum elicitus liegt also nicht notwendig vor, so daß — müssen wir ergänzen — der Weckung des Akts der vollkommenen Gottesliebe nichts im Wege steht.

1) Bernhard v. Clairvaux in temp. resurr. sermo III. Migne 183, 290 BC. Dico fiducialiter: nemini quisit in propria voluntate posset universus mundus sufficere. Sed utinam vel rebus istis esset contenta, ne in ipsum, horribile dictu, desaeviret autorem. Nunc autem et ipsum, quantum in ipsa est, deum perimit voluntas propria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse aut nolle aut ea nescire. Vult ergo eum non esse deum, quae quantum in ipsa est vult eum aut impotentem aut iniustum aut insipientem. usw. Haec est immundissima lepra animi, propter quam in Jordano mergi oporteat et imitari eum, qui non venit facere voluntatem suam, unde et in passione 'non mea' inquit 'voluntas, sed tua fiat'.

2) Anselm v. Canterbury, de casu diaboli cap. 4 Migne 158, 352 f., vor allem 353 B. Die Stelle trägt zum Verständnis nichts aus.

3) Biel a. O. et haec vera sunt interpretative, licet non semper formaliter, quia hunc actum nolendi deum non semper elicit, quia deum ut summum non semper apprehendit; nollet tamen, si apprehenderet stante sua rebellione ad deum.

Diese Auflösung mußte sich für den, dem die interpretatio einmal ins Gewissen geschlagen war, in die Aufgabe verwandeln, an Gottes Gerechtigkeit nicht zu denken. An etwas nicht denken *wollen* heißt nun nach allen Gesetzen der Psychologie, immerzu daran denken und gleichzeitig vor diesem Gedanken fliehen. Das ist aber genau die Verzweiflung, die Luther erfahren hat.

Freilich, woher kommt es, daß Luther das ins Gewissen schlug, was Biel eine belanglose theologische interpretatio war? Mit dieser Frage stoßen wir auf seine allerpersönlichste Eigenart. Die Gewissenhaftigkeit und Strenge seiner Selbstbeurteilung ließ ihn in der kleinsten Regung, ja schon in der Tatsache, daß der Wille immer eines gewissen Drucks zum Guten hin bedarf, die verdammungswürdige Gesinnung sündiger Auflehnung gegen Gott erkennen. Und der Ernst, mit dem er Gott sich vor die Seele stellte, ließ ihm jede Aussage über Gott als Ausdruck eines unmittelbar über ihn ergehenden Verhaltens Gottes verstehen. So mußte ihm das, was Biel über die Gerechtigkeit Gottes und das Verhalten des Sünders zu ihr lehrte, unmittelbar einleuchten und gleichzeitig jeden Ausweg aus seinen Nöten verbauen [1]).

II. In welcher Form ist Luther das neue Verständnis von Röm. 1, 17 aufgegangen? Loofs neuste Studie [2]) beantwortet die Frage mit Hilfe einer neuen Erklärung der Ausdrücke iustitia activa und passiva. Aktiv nenne Luther das Sein an sich (das esse formaliter), passiv das Erkanntwerden und Anerkanntwerden (das esse obiective). Im Sinne dieses „Objektivationsschemas" war also der Glaube iustitia dei passiva zu nennen, weil er Gott rechtfertigt, d. i. als den Gerechten anerkennt.

---

1) Außer von Biel hat Luther auch von Gerson, der für den Begriff der Gerechtigkeit besonders viel übrig hat, Anregungen empfangen. Ich setze eine Stelle hierher, die wichtig ist, weil sie den systematischen Begriff der iustitia dei unbefangen in die Schrift einträgt: de directione cordis (opera 1488, 69 A): Ueber das Psalmwort 'confiteor tibi in directione cordis' (Ps. 118 (119), 7). Felix plane cor directum et rectum in domino. Sed in directione et rectificatione crebrius heu fallimur putantes nos rectum cor habere, cum varie distortum est, quia iustitiam nostram volentes statuere iustitiae dei non sumus subiecti ⟨Röm. 10, 3⟩. Propterea diligenter attende tu meditans, quem admodum deo confiteberis in directione cordis. Vide quod sequitur: 'In eo quod didici iudicia iustitiae tuae' ⟨Ps. 118 (119), 7⟩. Mirum vero, si quis gloriari audeat se didicisse iudicia iustitiae dei, quae sunt utique abyssus multa ⟨Ps. 35 (36), 7⟩, quae incomprehensibilia, quae et terribilia sunt super filios hominum. Sed perfectio satis est cordi saltem fido et simplici non curiosa perscrutatione sed humili devotione confiteri deo cum propheta dicendo: 'Iustus es domine et rectum iudicium tuum ⟨Ps. 118 (119), 137⟩. Item 'iudicia domini vera iustificata in semetipso' et rursus 'iustitiae domini rectae laeti ficantes corda' ⟨Ps. 18 (19), 9 u. 10⟩. Diese göttliche Gerechtigkeit, die also, wenn auch mit Maßen, Gegenstand der Meditation sein soll und mit der iustitia dei des Paulus ausdrücklich gleichgesetzt wird, wird dann gleich darauf mit der oben besprochenen augustinischen Definition erläutert. Andere Stellen Gersons über die Gerechtigkeit: de potestate ecclesiastica consid. 13 (opera 2 P). Compendium theologiae usw. (opera 27 X). Sermo in die omnium sanctorum (opera 46 J). Recommendatio licentiandorum (opera 51 Y).

2) Stud. Krit. 1917, S. 350 ff. (Lutherana-Heft).

Loofs hat gewiß einen für das Verständnis der Rechtfertigungslehre wichtigen Gedanken hervorgehoben. Aber als richtige Erklärung des Ausdrucks iustitia dei passiva und als Aufhellung der ursprünglichen Gestalt von Luthers Entdeckung vermag ich seine Ausführung nicht anzuerkennen. Den Beweis, daß man das formale und objektive Sein eines Begriffs als seine aktive und passive Bedeutung bezeichnet hat, ist er schuldig geblieben [1]). Der Tatsache, daß Luther gerade in seinen beiden ältesten Vorlesungen mit passive die Verbindung zweier Nomina durch den Objektsgenitiv bezeichnet [2]) und seine späteren Ausführungen über aktive und passive Bedeutung

1) Die Stelle in den Oper., von der Loofs bei seiner Beweisführung den Ausgang nimmt (W. A. V, 83), scheint mir von ihm nicht ganz richtig verstanden zu sein. Luther erklärt Ps. 3, 4 (tu domine, susceptor meus, es gloria mea) so: Gott heißt unsere Gloria in gleichem Sinn, wie er unsere Hoffnung heißen kann, d. h. er ist *das, in dem* wir uns rühmen, er ist nostra gloriatio. Diese Erklärung nennt Luther selbst eine tropologische. Aber, meint er, auch bei der regidior grammatica, die gloria und gloriatio unterscheidet, hat das Wort 'tu es gloria mea' einen Sinn. *Die Herrlichkeit Gottes leuchtet hervor in der Hilfe, die er seinen Heiligen gegeben hat und bewegt einerseits die Menschen dazu, dem Gott, der solches getan, Preis und Ehre zu geben, verherrlicht aber andererseits auch die, denen er half, selbst, da sie bezeugen dürfen, daß Gott es war, der ihnen beistand.* Das ist der Sinn des Satzes, den ich nun mit klarerer Zeichensetzung wiederhole: . . . nec sic absurde intellegitur deus esse gloria iusti viri, quo modo 1. Cor. VII virum vocat gloriam dei et mulierem gloriam viri. Quia deus glorificatur, honoratur, laudatur, celebratur in sanctis suis, quos liberavit, rursus et ipsi glorificantur, quos tanto beneficio deus dignatus est, dum confitentur de se, non suis sed dei viribus sese fuisse adiutos. Nachdem er soweit ist, setzt Luther dann die beiden Erklärungen ins Verhältnis. Sie liefen sachlich auf das gleiche hinaus. Freilich bestehe die gloria dei nach der grammatischen Erklärung in dem was *andere* von dem durch Gott befreiten *Leidenden* denken (gloria extra personam passi aliorum de ipso significat opinionem bonam et nomen celebre, die gloriatio dei dagegen (d. i. die als Tropus erklärte gloria dei) in dem was jener *Leidende* von *Gott* denkt und empfindet (gloriatio vero ⟨significat⟩ ipsius personae propriam affectum et fiduciam in deum). Loofs Mißverständnis der Stelle wurzelt darin, daß er das extra personam passi mit dem Begriff der gloria passiva zusammen brachte und den Zusammenhang des Ganzen mit der Hilfe Gottes im Unglück nicht berücksichtigte. Es läßt sich aus dieser Stelle schlechterdings nichts dafür lernen, in welchem Sinn Luther die Termini gloria activa und passiva verwendet hat. Der Gegensatz der beiden Erklärungen (unsere Freude an Gott — Gottes Herrlichwerden in seinem Werk an uns und unserem Zeugnis davon) scheint mir übrigens mit dem der Stelle W. A. V, 543, 4 ff. sich im wesentlichen zu decken. Dort ist nur darauf reflektiert, daß Gottes Herrlichkeit nach der zweiten Erklärung am Gegensatz zu unserem Elend und Schuld sichtbar wird.

2) Für die erste Psalmenvorlesung (Loofs S. 371 ff.) gibt Loofs das in der Mehrzahl der Fälle selbst zu. Von seinen Ausnahmen bedarf eine (laus sanctorum) keiner Besprechung. Sie ist grundlos. Die andere (sermones odii) ist schwierig. Aktiv verstanden sind es Worte, die der Haß redet, passiv solche, die Haß reden, d. h. zum Haß aufreizen. (Der Haß ist in gleichem Sinne und mit gleichem Erfolg als Gegenstand der Rede gedacht, wie der Ruhm in der Wendung: jemandes Ruhm verkünden, d. i. ihn berühmt machen.) Von den vier Beispielen der Römerbriefvorlesung (Loofs S. 574 f.) meint auch Loofs bei den zwei wichtigeren (iusti ficatio dei, iudicatio dei), daß sie grammatisch als Gen. obj. erklärt werden könnten. Die potentia passiva scheidet aus, da es sich bei ihr nicht um eine Genitivverbin-

stets ausdrücklich zum Objektsgenitiv in Beziehung setzt [1]), ist er nicht gerecht geworden. Vor allem aber hat er wie übrigens die gesamte bisherige Forschung verkannt, daß Luther erst in verhältnismäßig später Zeit das Wort passiv für sein Verständnis der iustitia dei benützt hat. In der bekannten Vorrede sagt Luther nicht, daß er die iustitia dei bei seiner Entdeckung als passive benannt habe, sondern gebraucht einfach das Wort passiv als die ihm in seinem Alter geläufige Benennung der Sache. Es findet sich in Luthers Schriften der früheren Jahre nicht die geringste Spur des Ausdrucks iustitia dei passiva.

Dieser Ausdruck ist in Wirklichkeit nichts als die nachträgliche gelehrte Rechtfertigung des Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes [2]). Luther hat seine religiöse Entdeckung in Beziehung gesetzt zu einer sprachlichen, die ihm viel wert gewesen ist. Er sah, daß die hebräischen Genitivverbindungen eine andere Art haben als die lateinischen. Im Hebräischen drückt die Genitivverbindung nichts aus, als daß die beiden Nomina irgendwie zusammengehören. Die Art der Zusammengehörigkeit ergibt sich allemal erst aus dem Zusammenhang. Dadurch kommt in die Sprache eine große Zweideutigkeit hinein. Es ist niemals ohne weiteres klar, ob im Sinne eines Eigentums-

---

dung handelt; ich würde passiv mit Loofs als „leidentlich" erklären. Ebenso erklärt sich aber auch das letzte Beispiel, wiederum ein einfaches Nomen (fides activa = Glaube, fides passiva = Treue; die fides passiva ist einfach das, dem geglaubt werden darf). Auch in den Operationes leuchten die meisten passiven Bedeutungen (generatio filii, spiratio spiritus, sanctitas domini) von selbst als Objektsgenitive ein. Ein Beispiel gehört wieder zu den Fällen, wo ein einfacher Begriff als Bezeichnung entweder eines Leidens oder einer Tätigkeit verschiedenen Sinn hat; fidelis heißt entweder treu oder glaubenweckend. Bleibt ein allerdings harter Begriff übrig: lumen vultus dei. Luther erklärt nur sachlich, aktiv sei es die Glauben weckende Gegenwart Gottes, passiv der Glaube an die Gegenwart Gottes. Die grammatische Grundlage findet man, wenn man lumen mit Erkenntnislicht übersetzt. Dann ergibt sich bei Deutung von vultus als Eigentumsgenitiv der aktive Sinn (das Erkenntnislicht, das vom Antlitz Gottes her leuchtet), bei Deutung von vultus als Objektsgenitiv der passive Sinn (das Erkenntnislicht, das Gottes Antlitz zum Gegenstande hat). Damit sind alle Anhaltspunkte für das Verständnis der passiven Bedeutung nach dem Objektivationsschema beseitigt. Die fast allein noch übrigbleibenden Stellen aus dem großen Galaterkommentar und der Genesisvorlesung aber sprechen schon deshalb gegen Loofs, weil Luther beide Male ausdrücklich die verschiedene Konstruktion des Genitivs zum Scheidezeichen der aktiven und passiven Bedeutung macht. Die iustitia Christiana passiva des Galaterbriefkommentars endlich ist ein einfacher Begriff, und Luther erklärt das passiva selbst mit alium operari patiens.

1) Genesis-Vorlesung. E. A. ex 10, 157 constructionem genitivi non recte acceperunt. Großer Galaterbriefkommentar, Nachschrift von 1531, W. A. 40 I 185. Judaei constructionem habent genitivi, tam ut accipiatur active, quam passive; . . . lative accipitur active = Gedruckte Ausgabe E. A. gal. 1, 153 admonendum est Ebraeos constructionem genetivi varie accipere, iam active, iam passive, id quod saepe obscurare solet sententiam. Als Beispiele an beiden Stellen: fides Christi, gloria dei (bei beiden die passive richtig), evangelium dei (die aktive richtig, Gott dat et mittit), evangelium praeputii oder gentium (die passive richtig, ad gentes missum et ab ipsis receptum).

2) Vgl. die Stelle aus dem Galaterkommentar S. 155, Anm. 1 und die ausführlichen Darlegungen der Genesisvorlesung E. A. ex 10, 154—157.

genitivs oder anderweit (d. i. vorwiegend im Sinne eines Objektsgenitivs) aufzulösen ist. Im Lateinischen dagegen ist der Eigentumsgenitiv der vorherrschende. Es kann nicht wie im Hebräischen jede beliebige adverbiale Bestimmung in einen erweiterten Objektsgenitiv umgesetzt werden. Der Objektsgenitiv ist grammatisch auf die Fälle eingeschränkt, in denen dem nomen regens ein transitives Verb, dem nomen rectum ein Akkusativobjekt entspricht und tritt im Sprachgebrauch noch weiter zurück. Aus dieser von ihm entdeckten Eigenheit des Hebräischen glaubt Luther nun seine Erklärung der iustitia dei sprachlich sich zurechtlegen zu können. Das Griechische geht ja freilich mit dem Lateinischen. Aber Paulus hat, das macht seine Briefe so dunkel, viele Hebraismen [1]). Zu diesen Hebraismen gehört auch, daß er δικαιοσύνη θεοῦ schreibt, wo er iustitia coram deo meint.

Was hat das aber mit dem Begriff der iustitia dei p a s s i v a zu tun? In Luthers Sprachgebrauch hat die nach dem Eigentumsgenitiv ausgelegte Genitivverbindung einen aktiven Sinn (laus sanctorum = sancti laudant), die nach dem lateinischen Objektsgenitiv ausgelegte einen passiven (laus sanctorum = sancti laudantur). Als er nun diese ihm wohl schon von der Universität [2]) her geläufige Bezeichnung auf die hebräischen Genitive anwandte, verlor sie ihren ursprünglichen Sinn. Auf die passive Seite fielen auch solche Verbindungen, bei denen der Genitiv in anderen Erscheinungen als einem Akkusativobjekt seine Entsprechung hatte, die Umsetzung in einen passivischen Satz also nicht mehr möglich war. So erscheint jetzt ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung des Terminus jede Genitivverbindung, in der der Genitiv keiner des Eigentums ist, als passiv.

Luther ist in dieser Ausdehnung der Terminologie sehr weit gegangen. Dafür ein Beispiel [3]). Die Verbindung via domini kann nach ihm doppelt erklärt werden. Einmal aktive: der Weg, den Gott selber geht. Dann sei aber die Bedeutung des Genitivs verkannt. Sodann richtig passive: das, was durch Gottes Wirken in unserem Herzen entsteht, als Glaube usw. Der passiven Bedeutung entspricht hier ein genitivus autoris. Dies Beispiel (es ist von Loofs übersehen) ist deshalb wichtig, weil hier eine Erklärung nach dem Objektivationsschema unmöglich ist und weil es uns ein Recht gibt, die passive Bedeutung auch anderer Verbindungen auf einen gegen

---

1) Paulus propterea obscurus est in epistolis suis, quia multos tales Hebraismos [et Graecismos] usurpat. E. A. ex 10, 156. Das et Graecismos halte ich für ein Mißverständnis der Nachschrift.

2) Nachweise, die diese Vermutung beweisen, kann ich zur Zeit noch nicht vorlegen. Doch vgl. S. 157, Anm. 1.

3) E. A. ex 10, 156 f. Daß diese Deutung der via domini kein später Einfall ist, zeigt oper. in Ps. 5, 9 (W. A. V, 144, 27 ff.) und gl. in Ps. 24 (25), 10 (W. A. III, 144, 8 f.), auch Römerbriefscholien Ficker II, 72, 1 f. (Die Erklärung der via domini ist sachlich wichtig, weil Ps. 24 (25), 10 nach dem augustinischen Verständnis (via domini active; veritas = iustitia oder severitas) ein locus classicus der scholastischen Gottesanschauung ist. Luther hat gewußt, daß er mit seiner Deutung dieser Stelle zur allgemeinen Meinung in Widerspruch trat, s. Sch. z. Ps. 84 (85), 11. W. A. IV, 14, 29 f.

den Eigentumsgenitiv scharf abgegrenzten genitivus autoris zurückzuführen [1]).

Damit wären die Gesichtspunkte für die Auflösung sämtlicher Beispiele von Loofs beieinander. Zwei Verbindungen, mit denen Loofs auf Grund des Objektivationsschemas nicht fertig werden konnte, erklären sich spielend, salus dei und opus dei [2]). Auch bei ihnen ist die passive Bedeutung die von Luther gebilligte. Aktive verstanden wäre die salus dei das Heil, das Gott in und für sich selber hat, seine Selbstgenugsamkeit. Passive, d. i. nach dem genitivus autoris verstanden, ist es die salus, die er uns schenkt. Zu opus dei aber braucht nichts mehr gesagt zu werden, so sehr ist es der via domini parallel. Der Satz (Sic opus dei est non quod ipse patitur sed quod operatur in me) geht von der Voraussetzung aus, daß die passive Bedeutung die richtige ist und stellt nur der falschen Erklärung des passive die richtige gegenüber. Er ist wohl nur eine verkürzte Wiedergabe von Luthers Worten. Daß Luther opus dei und iustitia dei gleichförmig verstanden hat, zeigen seine Aeußerungen von Anfang an [3]).

Das nächste Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist ein negatives. Man wird vom Ausdruck „passiv" absehen müssen, wenn man Luthers neues Verständnis der iustitia dei untersucht. Denn einmal, dieser Ausdruck ist nicht ursprünglich auf die iustitia dei bezogen. Die älteste Stelle, die Loofs für diese Bezeichnung hat, stammt aus dem Jahre 1531. Und sodann, er ist vieldeutig. Die schwierige Frage, ob Luther den Glauben zuerst als Gottes Gerechtigkeit verstand, weil Gott ihn gibt oder weil er vor Gott gilt (das sind die beiden von Luther selbst stets markierten Erläuterungen) kann so nicht entschieden werden. Beide Auflösungen des Genitivs können gleich gut passive genannt werden.

III. Daß wir Gott es glauben, wenn er uns unsere Sünde zeigt, uns verdammen und ihn den allein Gerechten sein lassen, halte ich mit Holl [4])

---

1) So erklärt es sich, daß Luther in seiner Vorrede opus dei, sapientia dei usw. der iustitia dei passiva gleichstellt. Die Zusammenfassung des gen. aut. mit dem gen. obi. (im engeren Sinn) unter dem terminus 'passiv' gehört vielleicht schon dem Schulbrauch vor Luther an. Biel hat sie schon. Bei Darlegung der bekannten Einteilung der Gnade in Huld (gratiosa voluntas) und Gabe (donum gratiae) gebraucht er für die erste den Terminus gratia dei active, für die zweite den Terminus gratia dei passive (sent. II d. 26 G) — ein Sprachgebrauch, der aus dem Objektivationsschema nicht verständlich wäre und das genaueste denkbare Vorbild der lutherischen Ausdrucksweise ist. Vermutlich erklärt sich diese eigentümliche Beziehung der Verbindungen nach dem gen. autoris so, daß bei der entstehenden effektiven Bedeutung des Begriffs stets ein dritter, der die Wirkung zu erleiden hat, mitgedacht wird.

2) Loofs a. O. S. 393 f.

3) Vorrede 1545: colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus dei i. e. quod operatur in nobis deus usw. — Kirchenpostille 1521. E. A. 10, 18 f. — oper. in Ps. 5, 9 (W. A. V, 144, 9 ff.)

4) Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (Z. f. Th. u. K. XX, 1910, S. 245 ff.) und die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff (Festschr. f. Dietrich Schäfer, Leipzig 1915, S. 410 ff.).

und Loofs [1]) für einen im Gefüge der Rechtfertigungslehre Luthers unentbehrlichen Gedanken. Luther verwendet ihn auch zur Erläuterung des Begriffs der Gerechtigkeit. So Gott und der Wahrheit die Ehre geben, das heißt die Gerechtigkeit des Glaubens haben [2]).

Ihm war bewußt, damit in einen Gegensatz zu treten zur scholastischen Lehre von der Tugend der Gerechtigkeit. Er hat diesen Gegensatz besonders scharf gemacht, indem er die Glaubensgerechtigkeit als überbietende Erfüllung der Definition jener scholastischen Tugend aufwies. Iustitia est virtus unicuique reddens quod suum est. Wer Gott für gerecht und sich für einen Sünder hält, gibt damit Gott und den Mitmenschen je das Ihre. Ernsthaft kann er ja so nicht denken, ohne zur cessio omnium bonorum bereit zu sein, ohne mit der Tat auf jedes Recht zu verzichten und ohne Widersprechen von Gott das Gericht, von den Menschen jedes Unrecht zu leiden [3]).

Die Ueberbietung jener scholastischen Tugend durch den Glauben, kann Luther auch darin sehen, daß der Glaube Christum ergreift, qui solus ita iustus est, ut omnibus reddat, quod reddendum est, immo omnia ei debent [4]), und nun mit Christus alles gemein hat. Dahinter steht nicht nur der Austausch von Sünde und Gerechtigkeit zwischen Christus und der Seele, auch nicht nur der allgemeine Gedanke, daß der Glaube an Christus uns in seine Gesinnung und damit in sein Gott die Ehre geben hineinwachsen läßt. Christi Leiden und Sterben ist, das ist von Luther oft wiederholt, die höchste Offenbarung von unserer Sünde und Gottes Gerechtigkeit [5]). An Christus glauben, heißt also auch, Gott die unsern Ohren unglaubliche Botschaft, daß wir Sünder sind, abnehmen.

Der Begriff der christlichen Gerechtigkeit ist damit erläutert. Daß aber Luther den Glauben Gottes Gerechtigkeit nennt, ist durch diesen Gedankenkreis noch nicht erklärt. Luther hat selbstverständlich die Glaubensgerechtigkeit auch in der Nachbarschaft solcher Ausführungen Gottes Gerechtigkeit genannt.

---

1) Loofs a. O. Ich kann nicht mit Loofs (S. 419) finden, daß dieser Gedanke im Galaterkommentar 1519 und der Freiheit eines Christenmenschen verdunkelt sei. Siehe Freiheit eines Christenmenschen, zum Elften. W. A. VI, 25 = E. A. 27, 182. Und Galaterkommentar 1519 E. A. gal. 3, 219 (invocatio nominis divini und accusatio sui nominis die beiden Seiten der Glaubensgerechtigkeit).

2) Im Hintergrunde steht bei Luther stets die Meinung, daß die Wahrheit denken und sagen eine Tat der Gerechtigkeit ist (z. B. Scholien zu Ps. 50 (51), 7 W. A. III, 289), anders, daß der Mensch mit dieser Aneignung des göttlichen Urteils den eigenen verkehrten Standpunkt schon aufgegeben hat (z. B. Römerscholie Ficker II, 65, 17 ff.). Die bekannteste Stelle dafür steht in der Freiheit eines Christenmenschen, a. O.: „daß man Gott die Wahrheit und Frumkeit iustitia) gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig." So wird die Seele nicht nur von Gott für fromm gehalten, „sie ist auch frum (iustus)".

3) Am ausführlichsten Römerbriefscholien Ficker II, 65—71. Für später 1. Galater 1519 E. A. gal. 3, 249 f., für früher z. B. Schol. z. Ps. 44 (45), 5, W. A. III, 263, 33 ff. z. B. Schol. z. Ps. 71 (72), 4. W. A. III, 462, 32 ff., Schol. z. Ps. 95 (96), 6. W. A. IV, 111, 31 ff.

4) Gal. 1519 E. A. gal. 3, 248.

5) Z. B. Schol. z. Ps. 1, 5 (W. A. III, 31); Ps. 30 (31), 19 (W. A. III, 170 f.) Gl. z. Ps. 31 (32), 2 (W. A. III, 172, 30 ff.); Schol. z. Ps. 50 (51), 6 (W. A. III, 288).

Aber er hat die Gedanken nie aufeinander bezogen und gesagt: der Glaube heiße Gottes Gerechtigkeit, weil er Gott die Ehre gebe [1]). Das wäre für ihn keine einleuchtende Begründung gewesen. Auch in der von Loofs in den Vordergrund geschobenen Römerbriefstelle [2]) bedurfte es noch eines Hilfsbegriffs, um die iustificatio dei passiva mit der Gleichsetzung von iustitia fidei und iustitia dei zu vermitteln. Es ist der, daß der höchste Erweis der göttlichen Gerechtigkeit der sei, sich auszuschenken und so Gerechteum sich zuschaffen. Wo Luther ohne solche Vermittlungen von der iustificatio dei passiva spricht, bleibt er am einfachen Begriff der Glaubensgerechtigkeit hängen. Es besteht sogar eine gewisse Sprödigkeit dieser Gedanken gegenüber der Deutung der Gottesgerechtigkeit auf den Glauben. Sie reden von der Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit im Evangelium, die nicht die uns geschenkte oder uns annehmende, sondern eine Gott selbst eigene und uns verurteilende ist. Es ist darum sehr wohl möglich, daß sie älter sind als das neue Verständnis von Röm. 1, 17. Und das ist aus einem anderen Grunde sogar wahrscheinlich.

Luther ist in der ersten Psalmenvorlesung noch der Meinung, daß die Heilswirkung des Evangeliums von einem freien Sichöffnen des menschlichen Willens abhängt [3]). Christus ist sowohl iustitia wie iudicium [4]), je nach der Disposition des Menschen [5]). Diese Disposition wird man schwerlich wo anders finden können als in der Demut und dem Hochmut [6]). Darnach, ob der Mensch Gott die Ehre und sich die Verurteilung gibt, bestimmt sich sein Verhältnis zum Evangelium. Nur wer dazu bereit ist, erfährt es in seinem

---

1) Man vgl. zu Ps. 30 (31), 19 (W. A. III, 170 f.), Ps. 33 (34), 17 (W. A. III, 191), Ps. 50 (51), 6 (W. A. III, 291 f.), Anm. z. Ps. 50 (51), 6 (W. A. IV, 496). Es sind die klassischen Stellen für die iustificatio dei passiva. An ihnen allen kommt Luther hart an sein neues Verständnis der iustitia dei heran, man erwartet jeden Moment, daß es herausspringt, aber es geschieht nicht. Die Lösung ist gesättigt, und doch unterbleibt die Bildung des Kristalls.

2) Ficker II, 59 f. vgl. 55. In der von Loofs herangezogenen Schulsprache: das esse effective der iustitia dei ist ein für das neue Verständnis von Röm. 1, 17 unentbehrliches Moment. Es ist kein Zufall, daß Luther der iustitia dei interna et formalis nicht die iustitia dei obiective, sondern die iustitia dei effective gegenübergestellt hat.

3) Sch. z. Ps. 15 (16), 4 (W. A. III, 105); z. Ps. 68 (69), 24 (W. A. III, 437); Anm. z. Ps. 78 (79), 23 (W. A. IV, 503).

4) Verba dei . . . iudicant et iustificant diversos. Et hoc totum, quia Christum praedicant, qui est iudicium et iustitia. Randglosse z. Ps. 100 (101), 5 (W. A. V, 248, 39 f.). Vgl. Holl, Entstehung von Luthers Kirchenbegriff S. 417.

5) Anm. z. Ps. 91 (92), 6 (W. A. IV, 511, 10 ff.). Die Hauptstelle über die dispositio ist Sch. z. Ps. 113 (115), 1 (W. A. IV, 262). Daß die dispositio dort in dem gefunden wird, was die Römerbriefvorlesung operibus quaerere iustitiam nennt, beweist nichts gegen das oben Gesagte. Nach Luther ist der Gehorsam gegen das Gesetz der beste Weg zur Erkenntnis der Sünde.

6) Z. B. z. Ps. 100 (101), 5 (W. A. IV, 248, 29 ff.). Veritas usque hodie schandalisat superbos et offendit, erigit autem humiles et salvat; idcirco impossibile est superbum in suo sensu non cadere usw. Auch Sch. z. Ps. 33 (34), 17 (W. A. III, 191, 25 ff.). Auch das ist unmißverständlich, daß Luther sagt: der gratia müsse die humilitas voraufgehn (Sch. z. Ps. 95 (96), 6 (W. A. IV, 111, 36 f.).

Innern als lebenschaffenden Geist. So sind jene Gedanken ursprünglich eine Umgestaltung der Lehre von der Disposition auf die Gnade. Der Akt vollkommener Gottesliebe ist ersetzt durch die zitternde Anbetung des gerechten Gottes durch den Sünder.

Sooft ich es auch versucht habe, ich habe nicht einsehen können, daß das die befreiende Erkenntnis war, die als starke Freude in Luthers Herz fiel und ihm das Evangelium vom Gesetz für immer klar unterschied. Dagegen scheint es mir eng zusammengehörig mit einem Gedanken Luthers, den wir auf das Jahr 1509 datieren können [1]). Damals hat Luther seinen ganzen Glauben auf den Spruch 1. Kor. 1, 30 gestellt. „Christi Menschheit ist uns in diesem Leben gegeben zu Leben und Heil, er ist selbst durch den Glauben an seine Menschwerdung unsre Gerechtigkeit und Auferstehung." „Er ist unser Glaube, unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung." Wer so schreibt, übt an sich, an seinem Glauben und seiner Gerechtigkeit die entschlossenste Selbstverurteilung. Noch mehr, er muß diese Selbstverurteilung auch für die Voraussetzung dessen halten, daß man den Menschgewordenen ergreife. So hat Luther schon 1509 gewisse einfache Gedanken seiner Rechtfertigungslehre besessen [2]). An der Sendung Christi durch Gott verstand er es als Gottes Willen, sich bleibend als Sünder vor dem allein Gerechten erkennen zu müssen, und eben innerhalb dieses Bewußtseins die Menschheit Christi als Gottes lebengebendes Geschenk hinzunehmen. Wir sehen damit, wie er sich zuerst in seinen Anfechtungen zurechtgefunden hat. Er lernte es als seine Aufgabe ansehen, in der ungeheuren Spannung des vor Gott sich Schuldigwissens, deren er durch Austilgung seiner Sünde hatte ledig werden wollen, zu stehen, ohne lässig zu werden und ohne zu verzweifeln [3]).

Luthers Entdeckung über Röm. 1, 17 ist nachweislich drei Jahre jünger als diese Gedanken [4]). Sie hat Luther also nicht zum ersten Male einen Weg, mit seinen Anfechtungen persönlich fertig zu werden, gezeigt. Sie war eine auf dem schon betretenen Wege dahin überraschend geschenkte frohe Klarheit. Auch vorher „wußte" Luther „etwas", das hat er selbst bezeugt [5]). Freilich,

---

1) W. A. IX, 17 (zu Augustins de trinitate 1, 12) und IX, 42 f. (zu Lombardus I, dist. 17 c 5).

2) Wer das bezweifelt, für den muß die erste Psalmenvorlesung ein Rätsel werden.

3) An Georg Spenlein, 8. April 1516 (E. A. 1, 29 f.): Cave nealiquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis immo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. . . . Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet, ad quid ille mortuus est? — Von Anfang an hat sich bei Luther mit dieser Beurteilung des gegenwärtigen Lebens als eines bleibend vor Gott sündigen ein Ausblick auf die künftige Vollendung verbunden. Schon 1509 stellt er der haec vita in diesem Zusammenhang die vita aeterna gegenüber. W. A. IX, 17.

4) W. A. 45, 86 besagt trotz neuerer Umdeutungsversuche unzweideutig, daß sie nach der Doktorierung stattfand.

5) Genesiskommentar E. A. ex 7, 74 ego id primum bene videbam omnino opus esse gratuita donatione ad lucem et vitam coelestem consequendam atque anxie et sedulo

man wird das, was er vorher besaß, nicht überschätzen dürfen. Es war ein ernstes Bejahen des dauernden Wahrheitsgehalts seiner Nöte, aber noch kein eigentliches Hinauswachsen über sie. Es war vor allem kein Ansatzpunkt für eine neue Theologie. Aber es schuf den Hintergrund, auf dem allein Luthers neues Verständnis des Evangeliums recht erfaßt werden kann. Ueber dem Eingang von Luthers Gnadenlehre steht das Wort: Quam diu confessio in corde manet tam diu et pulchritudo, quam diu humilitas tam diu et gratia. Manet autem, si in conspectu dei manseris id est si deum semper pro oculis habueris, cui semper es inconferibilis [1]).

IV. Der ursprüngliche Sinn der Entdeckung über Röm. 1, 17 kann, wenn überhaupt, nur aus der ersten Psalmenvorlesung aufgezeigt werden. Sie steht dem Ereignis zum mindesten zeitlich nahe. Tatsächlich läßt sich viel aus ihr lernen, sofern man in der Untersuchung zwei Grundsätze befolgt. Erstens, die Erklärung des ersten Psalms scheidet aus. Sie ist literarisch verdächtig. Teile von ihr gehören einer nachträglichen Neubearbeitung an [2]). Auch das über die iustitia dei in ihr Gesagte ist nicht gleich am Anfang niedergeschrieben [3]) Zweitens, die Stellen, in denen Luther von der iustitia fidei oder sonst von der Gerechtigkeit des Christen spricht, ohne sie zur iustitia dei ins Verhält-

---

aborabam de illa sententia intelligenda Röm. 1 usw. Tischreden Kroker S. 294 ev. 585: „Ich wußte wol etwas, oder (= aber) wußte doch nichts, was es war."

1) Sch. z. Ps. 95 (96), 6. W. A. IV, 111, 38 ff.

2) Die vorhandenen Reste zerfallen in drei Gruppen: I. Anfang (Bl. 14 a) und Schluß (Bl. 12 a) der Eröffnungsvorlesung. Die dazwischengehörende Auslegung von Vers 1, deren letztes Stück in dem Schluß Bl. 12 a gegeben ist, ist nicht mehr erhalten. II. Eine vollständige Auslegung des ganzen Psalms Bl. 2 a—5 b. Sie ist wohl nachträglich hinzugekommen, der jüngste Teil der ganzen Handschrift. III. Eine Erklärung einzelner wichtiger Begriffe (Bl. 15 a—16 a), überschrieben „Vocabularium super psalterium ps. primus". (Die Ueberschrift W A. III, 27, 7 ist eine willkürliche Zusammenziehung.) Dies Vokabularium ist der eigentliche und ursprüngliche Anfang dessen, was die W. A. scholae, Luther kurz collecta genannt hat. Die Ueberschrift „Vocabularium", die deutlich den übrigen Psalmen mitgilt, veranschaulicht die exegetische Eigenart Luthers, der überall darauf ausgeht, den genauen Sinn der biblischen Begriffe festzustellen, trefflich, man vergleiche dagegen Augustins Enarrationes, die eine ähnliche präzise Kleinarbeit grundsätzlich verschmähen. Nicht alles aber, was das Vokabularium zu Ps. 1 bringt, ist gleich alt. Luther hatte Bl. 16 a ursprünglich nur zum geringeren Teil beschrieben, und für den 2. Psalm eine neue Seite begonnen (Bl. 16 b). Den freien Raum hat er dann nachträglich noch beschrieben. So zeigt Bl. 16 a deutlich zweierlei verschiedenen Duktus in der Handschrift. Der nachträglich hinzugekommene Teil reicht von W. A. III, 30, 34 Item notandum bis 31, 38. — Zur Deutung dieses ganzen Tatbestandes muß man sich erinnern, daß die bekannten, brieflichen Aeußerungen Luthers über seine Psalmenvorlesung vom 26. Okt. 1516 und vorher vom 26. Dez. 1515 es nahelegen, daß Luther die Bearbeitung der Psalmenvorlesung für den Druck wenigstens begonnen hat. Würde er sich wohl sonst collector psalterii genannt haben? Es wäre wunderlich, wenn dieser Versuch der Neubearbeitung keine Spuren hinterlassen hätte. — Dieser Versuch einer literarkritischen Lösung ist mit Hilfe von mir aus Dresden übersandten Lichtbildern gemacht. Auch die Seidemannsche Ausgabe, schon wegen ihrer genauen Angabe der Blattzahlen brauchbarer als die W. A., ist mir nützlich gewesen.

3) S. das Anm. 2 über W. A. III, 30, 34—31, 38 Gesagte.

nis zu setzen, besagen für unsre Frage nichts [1]), Luther hat selbstverständlich über die Gerechtigkeit des Christen, schon ehe er sie Gottes Gerechtigkeit nennen lernte, seine Gedanken gehabt.

Bei Beachtung dieser Regeln fällt die oft wiederholte Behauptung dahin, daß Luther von Beginn der Vorlesung an die neue Erkenntnis gleichmäßig und sicher vortrage. Das Gegenteil ist der Fall. Nehmen wir die Auslegung von Ps. 30 (31) [2]). Luther hat bekanntlich in der Schilderung seiner Anfechtungen fast regelmäßig an Ps. 30 (31), 2 erinnert: in iustitia tua libera me. Er nimmt entsprechend den Psalm zum Anlaß einer Schilderung, wie uns die Sünde an Gottes Güte — bonitas — verzweifeln läßt, indem sie uns Gottes Zorn vor Augen malt und wie in solcher Anfechtung selbst so starke Trostworte wie Matth. 11, 28 und Matth. 9, 13 versagen. Aber von der neuen Erklärung der Gerechtigkeit Gottes läßt er nichts merken. Zu in iustitia tua libera me setzt er in der Glosse quia iustus es iudex [3]). Nun mag das nicht viel sagen, da die Glosse die „Literal"-Erklärung auf den unschuldig verfolgten Christus gibt. Aber auch die „tropologische" Deutung der Scholien auf die von ihrer Sünde angefochtene anima fidelis gibt ihm keinen Anlaß, sein neues Verständnis der iustitia dei zu entwickeln. Die Gerechtigkeit Gottes dort ist ihm die Wahrhaftigkeit Gottes, der mit seinen Urteilen recht hat wider uns. Wer der Gerechtigkeit Gottes widerspricht, beschuldigt Gott der Lüge. Das Bellen wider sie vergeht dem Menschen in Sterben und Gericht. Das ist alles, was Luther über den Begriff zu sagen hat. Eine deutlichere Stelle, daß die iustificatio dei passiva allein ein neues Verständnis von Röm. 1, 17 nicht erschließt, kann es nicht geben. Das düstere Wort W. A. III 169 zeigt vollends, daß wir uns ganz im Umkreis der auf 1509 zurückdatierbaren Gedanken befinden. Luther führt dort die erwähnte Schilderung der Anfechtungen auf den Höhepunkt des Verzweifelns an jedem Trostwort hinaus und fährt dann fort: Et sic conturbato oculo fidei tota sensualitas etiam turbatur et omnes sensus. Et taliter dispositus homo felix est et vere spiritus contribulatus et cor contritum in sacrificium dei [4]). Diese vera contritio aber geht hervor ex intuitu irae dei.

1) Also z. B. die ganze Auslegung von Ps. 4. — Die Auslegung von Ps. 4 stellt auch literarkritische Probleme. Daß die zweite, nach Ps. 92 (93) eingereihte Erklärung tatsächlich die jüngere ist, geht hervor aus der Auslegung von Vers 4. In der ersten Auslegung vertritt Luther noch die konventionelle, letztlich auf Augustin zurückgehende Erklärung des „mirificavit" (W. A. III, 51 f.). In der zweiten hat er sich seine eigentümliche, schöne Ansicht von dem Verse, die er dann z. B. in der Römerbriefvorlesung Ficker II, 204 wiederholt hat, gebildet (W. A. III, 62 f.). Eben um dieses Verses willen, der ihm der Schlüssel zur Theologia crucis geworden ist, hat Luther die Auslegung des Psalms noch einmal gegeben.

2) W. A. III, 163—171.

3) Vgl. dagegen die ganz andere Erklärung des gleichlautenden Wortes Ps. 70 (71), 2: in iustitia tua, qua coram te iusti sunt, libera me ab iniustitia mea et culpa. W. A. III, 449.

4) Das bewährt die Darstellung, die Holl: Was verstand Luther unter Religion? S. 17 von der ersten Wendung in Luther gibt.

In den Erklärungen der vorhergehenden Psalmen finden sich mehrmals Bemerkungen, die die iustitia dei ohne Spur von Unsicherheit von der vergeltenden verstehen [1]), dagegen keine einzige, die die neue Erklärung ausspricht. Was in den Scholien zu Ps. 27 (28), 4 steht, läßt über das begriffliche Verhältnis der iustitia fidei zur iustitia dei einen Schluß nicht zu [2]). Die Glosse zu Ps. 21 (22), 32 [3]) annunciabunt coeli iustitiam eius populo setzt zu iustitiam wohl ein fidei, zieht das eius aber zu populo. Sie redet also zwar von der Glaubensgerechtigkeit, nennt sie aber nicht Gottes Gerechtigkeit. Bleibt nur die Glosse zu Ps. 5, 9 [4]): Domine deduc me in iustitia tua. Luther legt den Psalm Christus in den Mund, webt aber in diesen Literalsinn eine „allegorische" Erklärung auf die Kirche gleich hinein, indem er das Ich des Psalms auf den Christus in populo suo habitans per fidem deutet. So erklärt er im genannten Verse me durch i. e. meos in quibus sum, und iustitia tua durch que est ex fide mei. Die durch die gläubige Aneignung Christi gewonnene Gerechtigkeit ist, wie der Zusammenhang beweist, das, was Luther wohl auch spiritualis iustitia [5]) genannt hat, die neue Gesinnung des Gläubigen in der Nachfolge Christi. Voraussetzung der Umdeutung des iustitia tua aber ist die wesentliche Einheit Christi und Gottes, also auch der Gerechtigkeit beider. Man kann aus der Stelle kaum mehr entnehmen, als daß Luther das iustitia tua auch einmal umdeuten konnte. Für sein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes beweist sie nichts. Sie bewegt sich sachlich in gut katholischen oder doch augustinischen Gedankengängen.

Auch in späteren Psalmen hat Luther das iustitia tua gelegentlich noch von der vergeltenden Gerechtigkeit verstanden [6]). Doch das ist ganz vereinzelt. Spätestens zu Ps. 35 (36), 7 [7]) ist die neue Erkenntnis unmißverständlich vor-

---

1) W. A. III, 76, 22 (Gl. z. Ps. 7, 18); 91, 1 ff. (Sch. z. Ps. 9 [9], 9); 94, 4 (Gl. z. Ps. 10 [11], 8). Die beiden letzten Stellen sind um so merkwürdiger, als die Parallelstellen in den späteren Psalmen eine ganz andere Auslegung finden. Vgl. z. Ps. 9 (9), 9 die Glosse zu Ps. 97 (98), 9 (W. A. IV, 119, 2 ff.) und z. Ps. 10 (11), 8 die Glosse z. Ps. 118 (119), 4 (W. A. IV, 417, 26 f.).

2) W. A. III, S. 154, 32 Quia ignorantes veram iustitiam, scilicet pure fidei, suam statuunt sibi in idolum spirituale et iustitie dei non subiiciuntur. Wenn ich den Satz recht verstehe, so sind iustitia fidei und iustitia dei je etwas Verschiedenes, und die iustitia dei ist so gefaßt wie in den Scholae zu Ps. 30 (31). S. auch S. 163, Anm. 6.

3) W. A. III, 139, 7.

4) W. A. III, 66, 5.

5) W. A. III, 455, 31 (Sch. zu Ps. 70 [71], 16): spiritualem iustitiam, que est virtus Christi.

6) W. A. III, 195, 5 (Gl. zu Ps. 34 [35], 24). Luther erklärt secundum iustitiam tuam durch quia innocens sum. — Die Gl. zu Ps. 58 (59), 6 W. A. III, 327, 27 denkt an die gesetzgebende Gerechtigkeit Gottes. Ich setze die Stelle her, weil sie zeigt, auf wie mannigfaltige Weise das non subici iustitiae dei (vgl. Z. 6 f.) verstanden werden kann. Iniquitas proprie meo iudicio est ipsa propria iustitia contra iustitiam dei, quando scilicet quis neglecto eo, ad quod tenetur, facit quod sibi rectum videbatur, de quo Judic. 17 et 21 „Unusquisque faciebat, quod sibi rectum videbatur".

7) W. A. III, 199, 18.

getragen und auffallend ist gerade, mit welcher Folgerichtigkeit er sie, nachdem er sie überhaupt einmal ausgesprochen hat, in nahezu jedes Psalmwort von der Gerechtigkeit hineinlegt [1]). Ein Vergleich mit Augustins Enarrationes ist dafür lehrreich. Es ist außerordentlich selten, daß Augustin die iustitia dei (tua) der Psalmen auf die mitgeteilte oder Glaubensgerechtigkeit deutet [2]). Er bezieht die Gerechtigkeit Gottes ganz überwiegend auf das jüngste Gericht [3]). Wenn Luther also feststellt, daß iudicium und iustitia im alten Testament fast nie auf das künftige Gericht zu beziehen seien [4]) und die iustitia dei unermüdlich auf die Rechtfertigung deutet, so tritt seine Auslegung damit in einen scharfen sachlichen Gegensatz zu der Augustins [5]). Und doppelt scharf hebt sich von dieser klaren Sicherheit seine anfängliche Geneigtheit für die alte Deutung ab.

An der Grenze der beiden sich so gebenden Teile der Psalmenvorlesung in den Scholien zu Ps. 31 (32), 1 steht der ausdrückliche Hinweis auf die disputatio des Paulus im Römerbrief, die erste der vielen Erwähnungen von Röm. 1, 17 in der Vorlesung [6]). Man wird sie nicht als klare Darlegung des neuen Ver-

1) Schon die kleine Auswahl von Stellen, die Loofs a. O. S. 351 Anm. 4 gegeben hat, belegt das trefflich.

2) Nur in sieben Psalmworten deutet Augustin die Gerechtigkeit Gottes auf die mitgeteilte Gerechtigkeit, nämlich in Ps. 10, 8; 30, 2; 70, 2; 88; 111, 4; 118, 123; 142, 11 (sämtlich nach der Zählung der Vulgata). Dabei sind die undeutlichen Stellen noch mitgezählt. Beispielshalber schreibe ich eine der deutlichsten aus. „In tua iustitia erue me." Est enim iustitia Dei, quae et nostra sit, cum donatur nobis. Ideo autem Dei iustitia dicitur, ne homo se putet a seipso iustitiam habere. Auffallend ist, daß von diesen sieben Stellen gerade die beiden ersten, die allein von Einfluß auf die Bildung von Luthers Anschauung gewesen sein könnten, keinen Eindruck auf Luther gemacht haben. Luther deutet Ps. 10 (11), 8 und Ps. 30 (31), 2 ja noch auf die vergeltende Gerechtigkeit. Er kann Augustin zu diesen beiden Versen nicht nachgeschlagen haben. Klarer könnte übrigens kaum bezeugt werden, daß Luther sein Verständnis von Röm. 1, 17 sich durchaus selbständig gebildet hat.

3) Z. B. Ps. 47 (48), 11: iustitia plena est dextera tua. Augustin: id est, multi sunt et illi, qui stabunt ad dexteram. Non solum illi multi erunt qui stabunt ad sinistram, sed et ibi erit plenitudo massae ad dexteram constitutae. — Ps. 97 (98), 9 iudicabit orbem terrae in iustitia. Augustin: in potestate tua est, quomodo exspectes venturum Christum. Ideo differt venire, ut cum venerit non te damnet. Ecce nondum venit, ille in caelo est, tu in terra; ille differt adventum, tu noli differre consilium. Adventus ipsius durus est duris, mitis est piis.

4) Sch. zu Ps. 71 (72) Vorbem. W. A. III, 461 f.

5) Luther ist sich selbstverständlich dieses Gegensatzes bewußt gewesen. Das Urteil über die Psalmenvorlesung der Väter, Augustin ausdrücklich eingeschlossen, das er W. A. II, 331, 6 ff. fällt, trifft also den Nagel auf den Kopf. Es ist nichts als eine treue Wiedergabe des Eindrucks, den er einst von Augustins Enarrationes empfangen hat und empfangen mußte.

6) W. A. III, 174, 13 ff.: Nemo ex se sed per solum Christum salvus erit. Et haec est etiam conclusio totius epistolae b. Pauli Roman: ad quam singula eiusdem pene verba sonant, ut videtur inspicienti. Dicit enim: „Revelatur enim de caelo ira dei etc." Item „Iustitia dei revelatur in eo etc." Sensus est: Nullus hominum scivit, quod ira dei esset super omnes et quod omnes essent in peccatis coram eo, sed per Evangelium suum ipse de caelo revelabit et quomodo ab ista ira salvi fieremus et per quam iustitiam liberaremur, scilicet per Christum.

ständnisses der Stelle ansprechen können. Vers 18 wird fast stärker betont als Vers 17. Es bleibt bei Andeutungen. Aber die Hauptsache ist dennoch klar: Als Luther diese Worte schrieb, verstand er die Gerechtigkeit Gottes in Röm. 1, 17 als etwas, durch das wir Heil und Leben haben.

Dies das Material. Angesichts dessen, daß die Erklärungen zu Ps. 5, 21, 27 die neue Erkenntnis zwar nicht aussprechen, ihr aber auch nicht widersprechen, wird man mit Schlüssen vorsichtig sein müssen. Luther kann das neue Verständnis von Röm. 1, 17 längst besessen haben, ehe er den Mut hatte, es vorzutragen. So viel ist mir aber wahrscheinlich, daß er seine Entdeckung nicht *vor*, sondern *im Anfange der ersten Psalmenvorlesung* gemacht hat [1]). Die Scholien zu Ps. 31 (32), 1 gewinnen damit eine besondere Bedeutung. Sie sind der erste schüchterne Versuch, die persönlich errungene Auslegung von Röm. 1, 17 andern lehrend mitzuteilen.

V. Gibt die Psalmenvorlesung auch Auskunft über die Gestalt, in der Luther die neue Erkenntnis zuerst vor die Seele getreten ist? Luther hat seinen Gedanken ja so mannigfach verschieden ausgesprochen, daß es nicht leicht ist, das Ursprüngliche und Wichtige zu erkennen [2]).

Es ist überraschend zu sehen, daß diese Mannigfaltigkeit von Anfang an bestanden hat. Keine der vielen Gleichsetzungen und Ausdeutungen, die Luther vollzogen hat, kann für älter als die anderen erklärt werden. Die Psalmenvorlesung bezeugt sie alle schon. Das macht es unmöglich, den Gedanken mit Hilfe einer schulmäßig logischen Formel zu verstehen. Er ist Luther als etwas Unergründlich-Lebendiges aufgegangen, das eine Fülle theologischer Erklärungen verträgt. Dazu, diese letzte überbegriffliche Anschauung zu erfassen, leistet aber die Psalmenvorlesung gute Dienste. Sie läßt

---

1) Ich bin an sich mit Böhmer (Luther im Lichte der neueren Forschung, 4. Aufl., 1917, S. 38 f.) und gegen Loofs und Scheel der Meinung, daß Luther in der bekannten Vorrede einen Zeitpunkt für seine Entdeckung gar nicht hat angeben wollen, von einer irrtümlichen Verwechslung der beiden Psalmenvorlesungen durch ihn also nicht die Rede sein kann. Wenn Loofs und Scheel recht hätten, so müßte Luther, als er die Vorrede schrieb, der Meinung gewesen sein, seine Entdeckung über Röm. 1, 17 nach den Vorlesungen über Römer- und Galaterbrief gemacht zu haben. Solche Gedächtnistäuschung ist nicht nur schlechthin undenkbar, sie widerspricht auch dem Wortlaut eben der Vorrede, die den Fortschritt der zweiten Psalmenerklärung gegenüber der ersten ausdrücklich dem zuschreibt, was Luther in jenen Vorlesungen sich erarbeitet hat. Das aber läßt sich nicht leugnen, daß Luther dem Gefühle Ausdruck gibt, an die zweite Psalmenerklärung mit ganz anderer Rüstung gegangen zu sein als an die erste. Dies Urteil bleibt auf jeden Fall wahr, wohin man auch die Entdeckung über Röm. 1, 17 datieren möge, es gilt ganz allgemein der theologischen Reife, die Luther als Erklärer des Paulus gewonnen hat. Daß es aber zu ihm besonders gut stimmen würde, wenn Luther sich bewußt war, bei Beginn der ersten Psalmenvorlesung noch nicht einmal Röm. 1, 17 richtig verstanden zu haben, wird niemand leugnen. Die dem etwas ungeordneten Bericht zugrunde liegende Ideenassoziation würde noch leichter begreiflich.

2) Luther ist sich selbst der Mehrsinnigkeit des neuen Begriffs bewußt gewesen, vgl. W. A. V, 144, 18 ff. (oper. in ps. 5, 9).

die innere Ordnung, den Zusammenhang, der verschiedenen Beziehungen deutlicher als die späteren Aeußerungen erkennen.

Die iustitia dei ist die iustitia fidei, oder auch, so etwas seltener, die iustitia ex fide. Das dürfte die Formel sein, die Luther am häufigsten gebraucht. Mit mechanischer Regelmäßigkeit kehrt sie in den Glossen, wo es sich um kurze scharfe Begriffsbestimmungen handelt, wieder [1]). Sie ist also etwas, was wir, die Menschen, haben, unsere Gerechtigkeit, unser Heil. Warum heißt sie dann aber Gottes Gerechtigkeit? Es gibt auch eine falsche Gerechtigkeit, die Heil und Leben nicht gibt. Diese falsche ist eine rein menschliche. Sie wird von uns mit unsrer eigenen Kraft geschaffen, und sie gilt auch nur vor törichten Menschenaugen, seien es nun unsre oder andre, etwas. Jene wahre Gerechtigkeit dagegen ist einmal [2]) eine Gerechtigkeit aus Gott. Gott hat sie uns geschenkt. Sie uns selbst zu erarbeiten, wären wir nicht in der Lage. Und sodann [3]) ist sie eine Gerechtigkeit vor Gott. Wie Menschen über sie denken mögen ist gleichgültig. Das tut nichts zu, nichts ab. Daß sie vor Gott gilt, in seinem Urteil besteht, das macht sie echt. Diese scharfe, doppelte Entgegensetzung der wahren Gerechtigkeit gegen die falsche, menschliche findet ihren klarsten Ausdruck eben darin, daß man sie eine Gottesgerechtigkeit nennt [4]).

Es ist nur eine Zusammenfassung der entwickelten Gesichtspunkte, wenn Luther die Gottesgerechtigkeit als die Rechtfertigung des Menschen vor Gott erklärt. Die iustitia fidei qua iustificati sumus, das ist die iustitia dei. So bleibt es ganz im bisher entwickelten Gedankenkreis, wenn er als die Gerechtigkeit Gottes einfach den Glauben bezeichnet [5]). Denn da Gott uns durch den Glauben, allein durch ihn, gerecht macht, so ist Glaube und Gerechtigkeit

---

1) Z. B. W. A. III, 199, 18; W. A. III, 200, 18; W. A. III, 269, 21; W. A. III, 414, 23; W. A. III, 451, 9; W. A. III, 452, 16; W. A. IV, 117, 30; W. A. IV, 165, 16; W. A. IV, 285, 29; W. A. IV, 443, 10. Es sind nach dem oben ausgesprochenen methodischen Grundsatze geflissentlich alle Stellen übergangen, bei denen die iustitia, die Luther durch den Zusatz fidei erklärt, als iustitia dei nicht klar erkennbar ist.

2) Sch. zu Ps. 84 (85), 14; W. A. IV, 19, 25—30; Sch. zu Ps. 118 (119), 142; W. A. IV, 372; Gl. zu Ps. 142 (143), 1 u. 2; W. A. IV, 443, 10 f. u. 14. Für den allgemeinen Gegensatz von iustitia dei und iustitia hominum ohne Erläuterung s. Sch. zu Ps. 27 (28), 2; W. A. III, 154 und Sch. zu Ps. 71 (72), 4; W. A. III, 464, 6—9.

3) Non sufficit iustitia alterius quam coram hominibus habere possit, sed requiritur iustitia dei, ut coram deo iustus sit. Et ad hoc requiritur, quia non ab homine sed a deo iudicabitur. Quoniam deus iudex est. Sch. zu Ps. 49 (50), 6; W. A. III, 283; Gl. zu Ps. 70 (71), 15, 16, 19; W. A. III, 451, 2, 9, 18.

4) Nicht nur der sachliche Zusammenhang, sondern auch der Ausdruck Gottesgerechtigkeit selbst hat Luther also dazu veranlaßt, gelegentlich, z. B. Kommentar zu Gal. 2, 21 (1519) E. A. gal. 3, 249, die Gottesgerechtigkeit im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit zu entwickeln.

5) Iustitia dei . . . est fides Christi. Ro. 1, Revelatur enim Iustitia Dei in evangelio ex fide in fidem! Ps. 71 (72), 4; W. A. III, 466, 26, 27. Vgl. Sch. zu Ps. 70 (71), 19; W. A. III, 458, 11.

eben eins [1]). Die Verknüpfung iustitia fidei will stets erklärt sein: die Gerechtigkeit, welche der Glaube ist.

Es ist noch sehr deutlich zu sehen, wie Luther sich dies Verständnis des Glaubens als der iustitia dei, die im Gegensatz zur iustitia hominum steht, wissenschaftlich zurechtgelegt hat. Die Theorie vom vierfachen Schriftsinn hat ihm dazu geholfen. Wenn man die iustitia dei auf den Glauben deutet, so versteht man sie tropologisch. Luther stellt fest, daß Röm. 1, 17 von Paulus tropologisch gemeint sei, überhaupt die ganze Schrift in der Regel tropologisch von der Gerechtigkeit Gottes rede [2]). Der tropologische Sinn ist ihm ja überhaupt während der Psalmenauslegung mehr und mehr zum sensus primarius scripturae geworden [3]). In dieser Form drückt sich für ihn die Erkenntnis aus, daß die Psalmen und Paulus Denkmäler subjektiver Frömmigkeit sind.

Diese Beobachtung erklärt die Unbekümmertheit, in der Luther die iustitia dei recht verschiedenen Begriffen gleichsetzen konnte. An den Kern seiner Entdeckung führt sie aber nicht heran. Man muß fragen: welches ist denn der diesem tropologischen Sinn entsprechende Wortsinn [4])? Hätte Luther als Wortsinn des Begriffs die vergeltende Gerechtigkeit Gottes verstanden, so wäre sein neues Verständnis des Begriffs, wissenschaftlich geurteilt, eine Willkürlichkeit. Luther aber strebt schon in der Psalmenvorlesung über diese Willkür kräftig hinaus. Gerade der Wortsinn und der tropologische sind ihm innerlich nahe verwandt. Wörtlich verstanden reden die Psalmen von Christus, tropologisch von dem Gläubigen. Der Gläubige aber, je mehr er gläubig ist, hat die innere Haltung Christi, so daß die beiden Erklärungen oft kaum zu scheiden sind, jedenfalls aber in der Deutung der religiösen Hauptbegriffe übereinkommen [5]).

So steht denn auch der Wortsinn der Gerechtigkeit Gottes, so wie sie Luther in der Psalmenvorlesung deutet, auf dem Grunde der neuen Erkenntnis. Dem Wortsinn nach ist Christus selbst, den Gott uns zu unserm Heil und Leben schenkt, die Gerechtigkeit Gottes [6]), ebenso wie er die Kraft, Weisheit usw. Gottes uns zu gut ist. Wie Luther das verstanden wissen will, zeigt die Auslegung

---

1) Iustitia est credere deo. Sch. zu Ps. 58 (59), 2; W. A. III, 331, 3.
2) Sch. zu Ps. 71 (72), 4; W. A. III, 466, 26; 463, 1; 465, 33—35.
3) Sch. zu Ps. 76 (77), 13; W. A. III, 531, 34.
4) Für den allegorischen und anagogischen Sinn vgl. Sch. zu Ps. 35 (36), 7; W. A. III, 202, 14 ff. und Sch. zu Ps. 71 (72), 4; W. A. III, 466, 28 ff.
5) Luther hat seine neuen Gedanken über das christliche Lebensideal z. T. dadurch gewonnen, daß er Christi Person in ihrem Leben und Leiden als die uns gegebene Norm verstand. So ist sein berühmter Satz, daß wir zuerst gerecht sein müssen, bevor wir gerecht handeln können, ihm entstanden als Anwendung dessen, was von Christus gilt, auf uns. Denn Christus iustus fuit ante omne opus quod ageret, scilicet ab initio conceptionis. Nec ideo iustus, quia opera iusta fecit. Sed quia iustus, ideo opera iusta fecit. Sic enim et omnes suos fecit prius iustos et tandem operari iuste. Quod est contra eos, qui ex operibus suis iustifieri volunt, quando sunt iniusti. Sch. zu Ps. 84 (85), 14; W. A. IV, 18, 31—35.
6) Sch. zu Ps. 70 (71), 19; W. A. III, 458, 5 ff.; Sch. zu Ps. 71 (72), 4; W. A. III, 463, 26 ff.; Sch. zu Ps. 84 (85), 11; W. A. IV, 13, 36, 37. (Der Gedanke begegnet in der Erklärung von Ps. 84 [85] öfter.)

des 84. (85.) Psalms. Dort stehen schon alle die Gedanken, die er 1517 in einer Predigt klassisch so zusammengefaßt hat [1]): Scite itaque, quod iustitia virtus sapientia nostra sit ipse Christus a. Deo nobis factus, in quem posuit Deus pater omnem sapientiam virtutem [2]) iustitiam suam, ut nostra fieret. Hoc est nosse filium. Deinde scite, quod Pater misericordia sua nobis reputet iustitiam filii sui i. e. suam ipsius, quia eadem est iustitia Patris et filii, eadem vita, virtus nobis donata. Hoc est nosse Patrem Christi. Haec autem sapientibus ita sunt abscondita, ut garriant [3]): „Non operemur bona, faciamus mala, ut veniant bona. Si extranea iustitia et Dei sola misericordia iusti sumus, otiosi simus . . .“ Aber es sind nicht die otiosi, in quibus Christus revelatus est, et qui non iam ipse sed Christus in eo vivit [4]). Non est timendum, ne Christus sit otiosus, imo actiosissimus est, et id ipsum cum omni suavitate et facilitate.

Man wird empfinden, daß der Uebergang von diesem Gedanken zu der Bezeichnung auch des Glaubens als der Gerechtigkeit Gottes sich fast von selber macht. Der umgekehrte Uebergang ist lange nicht so selbstverständlich. Andersteils läßt sich allein daraus, daß für Luther Christus die uns geschenkte Gerechtigkeit Gottes war, begreifen, wie er einfach sagen konnte: Gottes Gerechtigkeit, das sei seine Gnade und Barmherzigkeit [5]). Von der Gleichsetzung fides = iustitia dei aus bliebe das schlechthin unerklärlich. So wird man geneigt sein zu der Annahme, daß Luther, als er die iustitia dei Röm. 1, 17 verstehen lernte von der iustitia, qua iustus dono dei vivit, dabei an Christus gedacht hat [6]). Zu dieser Deutung seiner Entdeckung stimmt auch die älteste Erklärung von Röm. 1, 17, die wir von ihm besitzen, die in den Scholien zu Ps. 31 (32). Dort läßt er Paulus sagen, im Evangelium habe Gott geoffenbart, per quam iustitiam liberaremur, scilicet per Christum [7]).

Luthers neue Erkenntnis bestand also darin, daß er den von Gott dem Sünder zum Trost geschenkten Christus, von dem er schon 1509/10 zu reden wußte, in der iustitia dei des Paulus, ja der Schrift überhaupt, wiederfand. War das nun aber auch sachlich etwas Neues? Die Antwort gibt am besten die eigentümliche Abwandlung, die ein uns schon bekannter Gedanke erfahren hat. Die iustificatio dei passiva, die für Luther vom Glauben an Christus unabtrennlich ist, bleibt natürlich nach wie vor der Rahmen alles frommen Lebens. Ihr Hauptinhalt ist noch immer der Glaube an Gottes Spruch, der uns als Sünder hinstellt. Aber dazu tritt nun ein neuer Gedanke. Wir er-

---

1) Predigt vom 24. Februar 1517 über Matth. 11, 25 ff.; W. A. I, 140, 8 ff.
2) Die W. A. hat virtutes.
3) Das ist der bekannte von Denifle ausgeschlachtete katholische Einwand.
4) Der Relativsatz qui . . . vivit ist zweites Subjekt zu (quod non sint) otiosi. Warum die W. A. die Zeichensetzung veränderte, ist mir unfindlich.
5) Kirchenpostille 1521 E. A. X, 18. Vgl. Sch. zu Ps. 70 (71,, 15; W. A. III, 455, 22): dei iustitia = salus und siehe S. 169 Anm. 1.
6) Vgl. Brief an Spenlein 8. April 1518: iustitiam dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata. Enders 1, 29.
7) W. A. III, 174, 19 f.

kennen Gott als gerecht, wenn wir sehen, daß er allein rechtfertigen kann. Justus es, sagt der Palmist: solus tu et omnes iustificans, erläutert Luther dies Bekenntnis [1]). Dem entsprechend hat er in der Römerbriefvorlesung die iustificatio dei passiva so beschrieben: Sic in iustitia, qua ipse me iustificat solus ipse glorificatur, quia solus iustificatur, i. e. iustus esse agnoscitur [2]), Luther sah also nach seiner Entdeckung Gott mit andern Augen als vorher. Er sah in Gott nun den, der ganz und gar uns zu gut ist, der alle seine Vollkommenheit nur besitzt, um sie auszuschenken an die, die das nicht um ihn verdient haben. Hoc est esse deum: non accipere bona sed dare, ergo promalis bona retribuere [3]). Das ist ihm an dem Begriffe, bei dem es am paradoxesten ist, der Gerechtigkeit, aufgegangen, als er Röm. 1, 17 von der Gerechtigkeit, die Gott uns in Christus schenkt, verstehen lernte. Und er sagt ja selbst, daß er es alsbald auf die übrigen Vollkommenheiten Gottes angewandt habe.

Man kann das, was Luther in jener Stunde erschaute, auch so ausdrücken: damals verstand er die in Christus uns gewährte Barmherzigkeit als den lebendigen Ausdruck von dem Wesen und Willen, dem Herzen und der Gesinnung des ewigen unsichtbaren Gottes selbst. Kein christlicher Theolog vor ihm hat es gewagt, den Gottesbegriff, mit dem der Christ zu rechnen hat, ausschließlich nach der Gesinnung zu bestimmen, die uns in Christus entgegentritt. Immer haben fremdartige Elemente sich eingedrängt. Die Erkenntnis, daß Gott sich gebende, barmherzige Liebe ist, konnte nicht reinlich durchgeführt werden [4]). Luther erst ist dazu imstande gewesen aus dem heraus, was ihm in jener Stunde klar geworden war. Er sah in ihr, zum ersten Male in seinem Leben, Christus so, daß er ihm ein Spiegel des ganzen Willens des ganzen Gottes war. Er stand unter seinem Herrn Christus, und seine Frömmigkeit blieb dennoch ein Umgang mit dem Schöpfer Himmels und der Erde.

Eine starke Freude hat er damals empfunden. Er kannte nun Gott so, daß er ihn lieben konnte, nein mußte. Das war aber die Lösung aus seinen Anfechtungen. Er hatte nun die Buße gefunden, die mit Gott vereint. So ist zugleich mit seiner Entdeckung über Röm. 1, 17 der Satz entstanden, daß ein Herz, das Gott als die Barmherzigkeit und Liebe sieht, neu geboren ist. Der Glaube macht fröhlich und macht rein.

---

1) Gl. zu Ps. 118 (119), 137; W. A. IV, 299, 21 ff.; vgl. Gl. zu Ps. 114 (115), 5; W. A. IV, 264, 26 und Gl. zu Ps. 128 (129), 4; W. A. IV, 417, 26.

2) Ficker II, 55, 31 ff., vgl. auch II, 55, 7 ff. und II, 56, 11 ff., sowie II, 60, 9 ff., II, 61, 2 ff.

3) Sch. zu Ps. 115 (116), 12; W. A. IV, 269, 25 f., vgl. die ausführliche Stelle Sch. zu Ps. 117 (118), 1; W. A. IV, 278. Diese zweite Stelle stellt den Gedanken ausdrücklich unter den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit.

4) Vgl. Karl Holl: Was verstand Luther unter Religion? Tübingen 1917, vor allem S. 5 ff. und S. 18 ff.

Deus absconditus bei Luther.

Von **Ferdinand Kattenbusch.**

Luther hat in jungen und alten Jahren von Gott und seinem Tun in eigentümlichen Unterscheidungen geredet. So spricht er von einem Deus nudus oder absolutus und einem Deus vestitus oder involutus; von einem opus Dei alienum und proprium; von einer voluntas Dei substantialis, aeterna, beneplaciti und signi. Das sind meist, wenn nicht sämtlich, dem Ausdrucke nach in der spätmittelalterlichen Theologie geläufige Unterscheidungen; die Frage ist bei jeder, wie Luther sie versteht, in herkömmlichem, etwa dem nominalistisch-occamistischen, oder einem neuen, von ihm erst hineingelegten Sinne. Nicht gerade besonders oft, aber mit besonderem Nachdruck und wie in der Empfindung, da recht eigentlich die höchste ihm aufgegangene Erkenntnis kundzugeben, spricht Luther von einem Deus absconditus und revelatus. Es ergibt sich bald, daß alle Unterscheidungen zurückzuführen sind auf die des Deus extra Christum und in Christo. Aber die Klarheit die da entsteht ist nur eine relative; denn eindeutig, richtiger gesagt so einfach, daß man dabei nicht wieder allerhand ins Auge fassen müßte, ist keiner dieser beiden Gedanken; es wird dadurch keineswegs ohne weiteres deutlich, wie die mancherlei Gegensätze konkretermaßen bei Luther gemeint sind. Man sieht bald, daß verschiedene Gesichtspunkte oder Maßstäbe im einzelnen miteinander, wenn nicht kämpfen, so doch auch nicht immer sich ausgleichen. Oft redet Luther so, als ob für „Christus" nicht nur evangelium, sondern auch verbum oder scriptura eingesetzt werden könne. Aber die lex gehört ihm auch zum verbum und das „Gesetz" ist nach ihm ein unveräußerlicher, trotz des Evangeliums bleibender, ja ewiger Bestandteil des „Worts" oder des „Willens" Gottes nach der „Schrift". Es ist doch nicht einfach zu sagen, Gott „außerhalb" seiner Kundgebung oder Erscheinung in Christo sei der Gott des A. Ts. oder des Moses. Gewiß ist der Gedanke des „fremden Werkes" Gottes aufs engste verknüpft mit dem Gedanken des Gesetzes, aber so fremd Gott darin nach Luther sich selbst erscheint (und auch dem der das Evangelium kennt), so läßt doch Gott gerade auch nach Luther nie (dem Menschen auf Erden gegenüber) davon, „kann" es nicht. Ist der Deus nudus für Luther Gott in der „majestas" seiner „absoluten" Selbstherrlichkeit, so verzichtet Gott doch „in Christo" nicht etwa

auf seine Majestät. Wohl „entäußert" er sich ihrer in ihm, aber doch nur in der Form. Ist aber der Inhalt des Deus in Christo involutus, incarnatus, revelatus die Gnade, so taucht hier die Frage auf, wie der Gedanke des Deus absconditus zu verstehen sei. Einfach als der des Deus extra Christum? Aber bedeutet das nun bloß, daß es Geheimnisse in Gott gebe, die wir Menschen, auch die Christen, die „Gläubigen" nicht zu fassen vermögen, oder aber daß Gott gar nicht „ganz" so sei, wie er sich „offenbare"? Der Gedanke vom Deus absconditus spitzt sich bei Luther zu auf den Gedanken, daß Gott einen Teil der Menschen zur Verdammnis in der Hölle prädestiniert habe, ohne daß diese vor denjenigen verschuldet wären, die er umgekehrt zur Seligkeit prädestiniert habe und zum Himmel führe. Wie ist da der Begriff des abscondere zu verstehen? Ist er auch nur in dieser Zuspitzung eindeutig? Handelt es sich beim Deus absconditus wirklich um einen Deus revelato contrarius? Aber das wäre für Luther zweifellos der Teufel! Ist dann nicht der Deus absconditus vielmehr nur der Deus mysteriosus in revelato? Gerade damit stößt man bei Luther auch auf Schwierigkeiten; er selbst schafft sich mit Bewußtsein die schwersten solchen. Wie verhält sich der Gedanke vom Deus absconditus zu dem des Deus nudus, der Gedanke von dem Willen und „Werk" jenes zu dem der voluntas substantialis, aeterna etc. oder dem opus alienum Dei? Treffen wir da auf lauter Gleichungen? Oder bedeuten die verschiedenen Ausdrücke zugleich Abwandlungen der Idee? Ich habe nicht die Absicht, in eine allseitige, erschöpfende Erörterung dieser Fragen einzutreten. Es mag mir genügen, den Gedanken des Deus absconditus für sich selbst in demjenigen Gegensatz zu untersuchen, in welchem er bei Luther direkt, bzw. in der bedeutsamsten, sachlich belangreichsten Erörterung auftritt, in dem Gegensatz zum Deus revelatus und in der äußersten Behauptung, die Luther da verficht, daß Gott trotz des Evangeliums viele aus ewigem Willen „verwerfe".

Die Literatur zu der Frage, die ich mir damit gestellt, ist weitschichtig. Sie ist nicht so fruchtbar und förderlich für das Verständnis des Begriffs, als wohl möglich wäre, wenn man Luthers konkrete Gesichtspunkte schärfer ins Auge gefaßt hätte. Die gründlichste und wertvollste Erörterung finde ich bei Theodosius Harnack. Zur Hinausführung der in Frage stehenden Doppelidee Luthers auf Unterscheidung einerseits des Schöpfergotts, andererseits des Erlösergotts gelangt er freilich zu rasch und voreilig, sie bietet sich ihm wie ein Grundschema, das bei Luther allenthalben herrsche. In der Beleuchtung der Einzelstellen ist Harnack aber so sorgfältig, so umsichtig und auch scharfsichtig, daß man seine Leistung doch als die bedeutendste noch heute bezeichnen muß [1]). — Neben den Har-

1) Theod. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 1. Bd., 1862, Luthers theologische Grundanschauungen, Kap. II und III, S. 91—250 (2. Bd., Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung, 1886). Das Werk ist ja keine Gesamtdarstellung der Gedanken des Reformators, aber es ist der eingehendste Versuch, die Grundmotive, die diese bestimmen, klarzulegen. Harnack bewährt wirklich kongeniales Verständnis für Luthers innere Art, sein Empfinden. Eine große Schranke der Benutzbarkeit seiner Ausführungen ist für die Gegenwart der Umstand, daß darin noch fast ausschließlich die Walchsche Ausgabe von Luthers Werken

nackschen Darlegungen nehmen einen Rang für sich die von Karl Heim ein. Ich will hier, ehe ich selbst in die Untersuchung der Hauptstellen auf die es ankommt eintrete, kurz sagen, weshalb ich sie nicht sehr förderlich finde. Heim bringt die Gedanken in einen Zusammenhang, in dem Luther sie selbst gar nicht erörtert, den allgemein oder philosophisch erkenntnistheoretischen. In seiner scharfsinnigen und gelehrten Darstellung der Geschichte des christlichen Gewißheitsproblems [2]) gibt Heim sich große Mühe, zu zeigen, daß Luther den Zwiespalt in der mittelalterlichen Theologie, den er (Heim) als „einlinige" und „zweilinige" Denkweise bezeichnet, der zuletzt zu dem Satze geführt hatte, daß etwas

---

verwertet ist. Auch das ist ein empfindlicher Mangel bei ihm, daß er die Gedanken Luthers nicht in ihrer historischen Entwicklung, sondern nur in systematischem Aufriß darbietet, höchstens im einzelnen (zum Teil) andeutend, daß Luther nicht immer, auch nachdem er der Reformator oder gewissermaßen er selbst geworden, ganz die gleichen Gedanken vertreten habe. — Dem formalen Charakter nach dem Harnackschen verwandt, jedoch sachlich einen andern Faden verfolgend, ist das Werk von Siegfr. Commatzsch, Luthers Lehre . . . mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze, 1879. Es ist nicht so tiefbohrend und innerlich nachempfindend, wie jenes, aber es versucht doch auch die Zusammenhänge in Luthers Denken aufzuweisen; und es folgt mehr dem Werden der „Theorie", die es als Leitmotiv zu erkennen meint. Vom Deus absconditus handelt es in einem Kapitel mit der Ueberschrift „Der Einfluß Augustins und der Mystik auf die Entwicklung der Theologie Luthers" (speziell S. 140 ff.), nicht eben sorgfältig. — Jul. Köstlin, Luthers Theologie, 2 Bde., 1863, zweite, „vollständig neubearbeitete" Auflage, 1901 (die erste ist mir nicht mehr zur Hand, ich habe sie so in der Erinnerung, daß mir die zweite nicht schlechtweg als verbesserte erscheint!), benützt natürlich schon die Weimarer Ausgabe der Lutherschen Werke, soweit es eben ging; Köstlin geht im ersten Bande schrittweis Luthers persönlicher Entwicklung nach (bis an den Streit mit Zwingli heran), um dann erst, im zweiten Bande, „Luthers gesamte Lehre nach ihrem inneren Zusammenhange" systematisch darzustellen. Seine ruhige nüchterne Art kommt der Bewegtheit, ja Erregtheit, in der Luther meist redet und schreibt, wenig entgegen; Luther ist wirklich nicht so trocken gewesen, wie Köstlin ihn erscheinen läßt. Aber das Werk entgeht doch auch der Gefahr, Luther in der Einfühlung mißzuverstehen; es redet am liebsten mit dessen eigenen Worten, ohne sie dem Verständnis näher zu bringen, als sie es in der Kürze selbst tun. Die innere Problematik der Ideen Luthers bringt es selten zur Empfindung, bei der vom Deus absconditus gar nicht, die Schwierigkeiten, die da obwalten, sieht K. nicht. — Die letzte dem „Ganzen" der Theologie Luthers geltende Spezialschrift ist die von Joh. Gottschick (Luthers Theologie, Erstes Ergänzungsheft des 24. Jahrgangs der „Zeitschr. f. Th. u. K.", 1914, posthume Ausgabe eines Vorlesungsheftes [92 Seiten]). Die Unterscheidungen Luthers im Gottesgedanken werden nur gestreift; was Gottschick zu dem Begriff des Deus absconditus sagt, S. 42 f., ist gar zu knapp. — Natürlich behandeln auch die Dogmengeschichten die „Lehre Luthers" mehr oder weniger vollständig. Aber zu meinem Spezialthema steuert A. v. Harnack, wenn ich recht sehe, nichts bei (seine feine Gesamtübersicht über Luthers Ideenwelt III [4], 1910, S. 820—896, kann nicht wohl das Detail überall mitberühren). Loofs („Leitfaden [so! er ist 949 S. dick] zum Studium der Dogmengeschichte" [4], 1906) handelt relativ sehr gründlich über Luthers Gedanken rom servum arbitrium und der praedestinatio, s. insonderheit § 79, 6 a, streift aber doch den Gedanken vom Deus absconditus nur in Kürze. Am vollständigsten behandelt Seeberg, (Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 1, [2] u. [3], 1917), Luthers Theologie, darin speziell „Luthers Gottesbegriff", S. 140—162. Ich begegne mich mit ihm in dem Grundverständnis des Gedankens vom Deus absconditus, widerspreche ihm jedoch zum Teil und meine, daß er Luthers Idee nicht ganz ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nach verständlich macht.

2) K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911; vgl. speziell Kap. XI „Die neue Intuition Luthers", S. 220—259.

in der Theologie wahr, in der Philosophie aber falsch sein könne, und umgekehrt [3]), durch seine Christusintuition und Christuswertung überboten, vielmehr in der Art überwunden habe, daß er das theologische Denken von vornherein neu eingestellt habe. Die einlinige, „neuplatonisch-augustinische", realistische, rein rationale Vergegenwärtigung des Verhältnisses von Gott und Welt, die in der Mystik die praktische Probe auf ihre Wahrheit, d. h. auf die Richtigkeit der erkenntnistheoretischen Voraussetzung der Einheit alles „Seins" machte, hatte in einer zweilinigen, „aristotelischen", zuletzt nominalistischen Betrachtung, die Gott und die Welt als wesenhaft verschiedene Seinsgrößen ansah, einen Gegner gefunden, der schließlich in irrationalem Voluntarismus kraft reiner Untergebung unter die kirchliche Autorität seine Gewißheit über die religiöse (metaphysische) und moralische Wahrheit erreichte. Heim glaubt zeigen zu können, daß die beiden Methoden wissenschaftlichen Denkens, die zunächst als einfache Konkurrenten auftraten, je länger je mehr in ein Verhältnis vielmehr von „polarer Gegensätzlichkeit", d. h. von sich wechselseitig fordernder, einander bedingender Art getreten seien. Die Denker beider „Linien" waren oder wollten ja „kirchliche" Denker sein, die der ersten „mußten" doch auch den spröden Geschichtsstoff, den die Kirche zum Dogma verarbeitet hatte, als „Gewißheit" behandeln und konnten es im Grunde nicht; die der andern standen umgekehrt unter der „Forderung" der Kirche, das Dogma als richtig zu erweisen, so schufen sie sich Lücken, um zum „einlinigen" Denken irgendwie mit Zugang zu haben. Die beiden Denkweisen kämpften hoffnungslos miteinander, solange sie sich einfach zu überwinden trachteten, schließlich suchten sie einen gewissen Ausgleich, wenigstens in der Theologie selbst, kraft der Erkenntnis, daß sie sich gegenseitig nicht missen könnten, und sie fanden ihn durch (in den verschiedenen Schulen verschieden bemessene) Konzessionen aneinander. Luther hat nach Heim just in den Ideen des Deus absconditus und revelatus, die er beide als Erfordernis der fides (sowie er von dieser redete) hinstellte, die eigentlich wahre „richtige" Synthese der beiden erkenntnistheoretischen Schemata geschaffen. Das will bei Heim nicht heißen, daß Luther in (damals) wissenschaftlich korrekter Weise den alten Streit überwunden habe — er habe sich im Gegenteil „wissenschaftlich" teils durch ungenaue Kenntnis der Technik der scholastischen Terminologie, teils durch Unsicherheiten in der „begrifflichen" Erfassung seines Zielgedankens Blößen gegeben. Aber er habe in unbeirrbarer innerer Intuition von Christus und seinem Verhältnis zu Gott sich die Möglichkeit geschaffen, die ratio schon sogleich bei der Produktion des „Dogmas" auszuschalten. Ihm wird der Glaube zu einer Funktion überlogischer und doch auch nicht bloß oder blind voluntaristischer Art. Die Wahrheit von Gott und die ihr entsprechende Gewißheit rückt er ganz aus der Sphäre heraus, in der der mittelalterliche Zwiespalt entstanden war. Auch er kennt eine „Autorität" und eine Methode der geistigen „Ueberführung", aber eine im Grunde neue. Die fides, die er als fiducia in Deum, sowie Christus solche wecke, definierte, begründet ein Denken sui generis, mit Kategorien, die der ratio entrückt sind. Für Luther sei Gott als (nominalistisch-occamistisch geredet) res singularissima zugleich (realistisch-mystisch geredet) die res universalissima geworden. In der Antinomie des Deus absconditus (der „alles", auch das Entgegengesetzte, das Gute und das Böse, das Heil und das Unheil wolle und „schaffe") und des Deus revelatus (der nur das Gute, nur das Heil schaffe) — bei Luther sei das beidemal der „ganze" Gott —, habe sich ihm die logische Paradoxie seiner Gottesidee gezeigt, die an einer ganz konkret kontingenten Größe, dem historischen, bib-

---

3) Vgl. hierzu auch Heims Aufsatz „Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit", in den „Studien zur systematischen Theologie, Th. v. Häring zum 70. Geburtstag von Fachgenossen dargebracht" (herausgeg. von F. Traub), 1918, S. 1—16. Robert Holkot († 1349) gilt dafür (ob mit Recht?), den Satz zuerst kurz und schlank formuliert zu haben. S. Hauréau, Histoire de la philos. scolastique II, 2, 1880, S. 434 ff. Holkot war, wiewohl Dominikaner, ein Schüler Occams. Vom 5. Laterankonzil wurde der Satz 1513 (mit Bezug auf den humanistischen Philosophen Petrus Pomponatius) verurteilt.

lischen Christus, den unendlichen absoluten Gott als Wirklichkeit aufweise. Auch er rede von „Notwendigem" in Gott und da werde ihm die Offenbarung zum Geheimnis und das Geheimnis zur Offenbarung. Aber Luther habe die Paradoxie des doppelten Gottes entschlossen festgehalten. Denn die fides wisse, daß sie gezwungen werden müsse, Entgegengesetztes als Einheit zu denken, den gnädigen Gott als den auch verdammenden, den verdammenden das den auch gnädigen.

Ich habe Heim zum Teil in meiner Sprache reden lassen und bin dadurch zuletzt auf Formeln geführt, die vielleicht konkreter geartet sind, als er richtig findet. Aber in diesen letzten Formeln allein würde ich etwas Richtiges an Heims komplizierten Erörterungen anerkennen können. In prinzipiell philosophischer Weise „erkenntnistheoretisch" ist Luthers Idee von Gott und der fides weder fundiert noch irgendwie orientiert [4]). Die paradoxen Beziehungen zwischen ratio und fides, die Luther vor Augen hat, sind alle nicht sowohl wissenschaftlich als ethisch empfunden und gedacht [5]). Luther gefällt sich gelegentlich darin.

---

4) Ein sehr belangreiches Thema für sich wäre die Art der von Luther geübten Betrachtung und Wertung der Geschichte. In solchem Zusammenhang ist Luthers Christologie erst ganz klar zu machen. (Das hat Th. Harnack nicht erkannt, geschweige J. A. Dorner, Gesch. der Christol. II, 512 ff). Heim sieht Luther der Person („Geschichtlichkeit") Christi gegenüber zunächst mit eingespannt in den Zwiespalt des Denkens zu Ende des Mittelalters. So kommt er bei seiner Deutung der Großtat Luthers, die er richtig als Ueberwindung dieses Zwiespalts erkennt, unwillkürlich selbst auf eine logisch-erkenntnistheoretische Fährte. Im Grunde meint er, daß Luther von logischen Reflexionen geplagt gewesen sei, ehe er den Punkt erreichte, wo ihm eine Ueberwindung der Logik möglich war; er suggeriert ihm zuletzt eine Art Metalogik (ich bilde nur einen Parallelausdruck zu Metaphysik). Heim konstruiert sich selbst eine solche durch den Versuch, zu zeigen, daß alles logische Denken schließlich in Widersprüchen auslaufe, wo es dann gelte die letzte Voraussetzung alles Denkens, den Satz vom Widerspruch, praktisch abzuschütteln, um einen „überlogischen" Ausgangspunkt des konkret christlichen Denkens zu gewinnen. Damit hat Luther ganz und gar nichts zu tun. Luther ist von dem mittelalterlichen Gedanken des contingens und seinem Verhältnis zum necessarium überhaupt nie angefochten worden! Er hat die Geschichte nie „logisch" betrachtet. Der Gedanke, Christus als kontingente Größe zu verstehen, ist ihm nie gekommen. So hat auch das Problem, wie Heim es formuliert (Gott res singularissima und universalissima zugleich), für ihn gar nicht bestanden.

5) Auch Heim behauptet nicht, daß Luthers Idee von einem zwiefachen Gott unter die Formel von der doppelten Wahrheit falle. In der Tat wäre diese Auffassung eine schwere Mißdeutung. Gerade das Umgekehrte ist Luthers Meinung: Gott „ist" überall derselbe, mit sich einige. Die Wahrheit von ihm ist „eine"; der Glaube ist Wahrheit, die ganze Wahrheit für den Menschen. Luther hat die Denkantriebe, denen die Scholastiker folgten, unwirksam gemacht. Es ist das Verdienstliche und Bedeutsame an Heims Erörterung über Luthers Stellung in der Geschichte des Gewißheitsproblems, daß er das zeigt. Aber er hat Luthers Stellung gewissermaßen nur im Schattenriß gesehen. So wie er das Bild ausfüllt, mißdeutet er Luther. Speziell für die Idee vom Deus absconditus und revelatus spielt das dialektische Moment des „Gewißheitsproblems" überhaupt keine Rolle bei Luther! Die Paradoxie, um die es sich für ihn da handelt, ist bloß dem Scheine nach eine gedankliche, in Wirklichkeit eine praktische, mit der es gilt praktisch sich auseinanderzusetzen; hier fühlt sich Luther nicht im Denken sondern im Gemüt und in seinem sittlichen Sinn bedroht; er spottet zuletzt dieser Bedrohung. Heim hätte, meine ich, die Unterscheidung des zwiefachen Gottes gar nicht in die Geschichtslinie, die er verfolgt, hineinbeziehen sollen; er hätte genug anderes Material bei Luther gefunden das ihn beschäftigen konnte (und das er beiseite hat liegen lassen). — Luther hat den Satz von der doppelten Wahrheit gekannt und ihn sogar

mit der ratio auch „logisch", daß ich so sage, sein Spiel zu treiben. Er ist jedoch philosophisch viel zu wenig positiv interessiert gewesen, um ernstlich „philosophisch" examiniert werden zu können und zu dürfen. Wer wird einen Künstler damit quälen, ob er auch seine Werke, die Schöpfungen seines Genius „logisch", „erkenntnistheoretisch", zu behandeln, zu deuten oder auch nur „richtig" einzuordnen wisse? Luther ist im Sinne seiner factio (der Occamistischen; speziell eingearbeitet war er in Biel) genügend „geschult" gewesen, um als Dialektiker sich gefürchtet zu machen, seine Sache auch in Form von „Thesen" mit treffsicheren Waffen zu verteidigen. Aber er nahm, wie mir scheint, dialektisch jede Waffe zur Hand, die ihm Ausfall oder Verteidigung möglich machte. Es wird gewiß interessant sein, Luther den Disputator, den „Dialektiker" einmal in den verschiedenen Zeiten, Streitsachen und amtlichen Anlässen, wo wir ihn als solchen beobachten können, zu schildern — für die Würdigung seiner Sache, die Bedeutung, die „Neuigkeit" seiner Ideen, das Große oder Kleine an seinen „Lehren", wird dabei kaum etwas herauskommen [6]). Mit einem Worte kann Luthers Stellung zur Gewißheitsfrage dahin zusammengefaßt werden, daß es ihm genügte, die Wirklichkeit von Gott festzustellen, ohne dann weiter in abstrakter, philosophischer" Weise über die Wahrheit oder Notwendigkeit der Gottesidee oder des „Seins" Gottes zu forschen. Er hat nur darüber gesonnen, wiefern der Glaube einen Zwang in sich enthalte [7]).

---

mit aufgegriffen, nur eben in Zusammenhänger, wo er hinter sich selbst zurückbleibt, will sagen wo er (gelegentlich) auch auf „scholastische" Fragen sich einläßt. Z. B. in der Disputatio theologica An haec propositio sit vera in philosophia: Verbum caro factum est; 11. Januar 1539; E. A., opp. var. arg. IV, 458 ff., Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535—1545 an der Universität Wittenberg gehalten, 1895, S. 485 ff. Hier sagt Luther thes. 4 geradezu: Sorbona, mater errorum, pessime definivit idem esse verum in philosophia et theologia. Aber er hat hier auch die Inkarnation als „spekulatives" Problem vor sich. Natürlich darf man nicht alle die Stellen geltend machen wollen, wo Luther betont, segregandam esse philosophiam et theologiam; wenn er ethische oder praktisch religiöse Thesen verficht, hat das andern Sinn als bei ontologischen, metaphysischen. (In der angeführten Disputation wechselt übrigens Luther unvermerkt den Grundgesichtspunkt, vgl. thes. 27 u. 42).

6) Das Drews'sche Werk bietet sehr reiches Material für das Thema „Luther als Dialektiker". Hier in der Einleitung auch wertvolle Erörterungen, aber mehr Mitteilungen äußerer Art als Untersuchungen über die eigentliche Technik Luthers, geschweige über das Maß ihrer Schulgerechtigkeit. Man findet fast überall in Luthers „wissenschaftlichen" Arbeiten zumal auch seinen exegetischen Werken, Beweise für seine scholastische „Schulung". Er liebt es geradezu, seine Grundideen auch in scholastischer Terminologie auszuführen. (S. Loofs Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, in „Lutherana", Lutherheft der „Stud. und Krit.". 1917, wo sehr zahlreiche Proben dafür zu finden sind, daß Luther in Schulschematen selbst seine Idee über die justificatio erörtert.) Aber das scheint mir fast immer den Charakter von Akkommodation an die noch herrschende Art scholastischer akademischer Unterweisung zu tragen. In den Disputationen, die Luther als Professor leitete, ist alles darauf eingestellt, die Studenten in das rechte Verständnis der evangelischen Gedanken einzuführen, sie in „Uebungen" zu schulen (wie man es heutigen Tags in den akademischen Seminarien tut). Ob seine Methode immer tadellos ist, also wie weit Luther korrekter Scholastiker war, hat Interesse für die Frage, wie weit Luther „Gelehrter" war, darüber hinaus nicht. Für alles Detail ist zu beachten, was Luther, der guter treuer Schüler der Erfurter gewesen, „gelernt" hatte. S. darüber O. Scheel, Martin Luther [2] 1917, besonders das 4. Kap. „In der Erfurter Artistenfakultät" (Bd. 1, 121—234).

7) Ohne Heims interessantes und belehrendes Buch damit herunterseßen zu wollen, meine ich, es lasse bei Luther eine Untersuchung der Frage vermissen wie der Prozeß der Vergewisserung über „Gott" an Christus

Gehen wir nunmehr dazu über, es zu untersuchen, welchen Gedanken Luther mit dem Ausdruck Deus absconditus verbinde und wiefern ihm der Gedanke eines so bezeichneten Gottes eine Bedeutung habe. Wir mögen uns zunächst einmal darauf aufmerksam machen, daß es doch merkwürdig ist, Luther nicht nur behaupten zu hören, daß es einen Gott solcher Art überhaupt gebe, sondern auch, daß er Aussagen über ihn machen könne. Wie ist der Terminus absconditus zu übersetzen? Man scheint sich darüber einig zu sein, daß er in Luthers Sinn wiederzugeben sei mit „verborgen". Woher weiß dann aber Luther etwas von solchem Gott? Der Gegensatz „revelatus" läßt die Frage vielleicht erst recht als eine unausweichliche erscheinen. Was „verborgen", ist doch eben unbekannt. Wie kommt Luther überhaupt dazu, auf einen verborgenen Gott zu reflektieren? Gibt es eine „Offenbarung" von ihm, daß er „verborgen" sei? Das würde doch nur bedeuten können, daß er zwar irgendwie in den Gesichtskreis der Menschen eingetreten sei, dies sogar von sich aus herbeigeführt habe, daß er aber zugleich den Menschen zum Bewußtsein bringen wolle oder gebracht habe, daß seine Erkennbarkeit eine Grenze habe, so sehr daß er letztlich als „offenbar gewordener", d. h. als ein Sonderwesen hervorgetretener, doch „verborgen" geblieben. In jedem Sinne ein X könnte er ja nicht wohl sein. Denn das Wort „Gott" muß schon einen Sinn in sich tragen, der das X von andern Wesen, der Welt, den Menschen, zu unterscheiden gestattet. Wäre dieser „Sinn" nach Luthers Auffassung dann etwa derjenige Gedanke von Gott, den die Vernunft, die ratio, sich aneignen, begreifen könnte? Luther kennt — das brauche ich hier nicht erst zu begründen — „zweierlei Offenbarung" [8]), diejenige in der „Natur" (wozu er das Gewissen mitrechnet!) und diejenige in „Christus". Jene erstere ist nach ihm in der Tat von der Vernunft zu „begreifen"; sie enthält

---

zustande komme. Heim genügt sich daran, hinzuweisen auf Christus als die tatsächliche Quelle der Gottes-(Heils-)Gewißheit Luthers, also daran, als etwas Neues bei Luther hervorzukehren, „daß" dieser nicht mehr von der ratio, auch nicht von der kirchlichen Autorität ausgehe, wenn er von „Gottesgewißheit" spreche. Aber da liegen doch noch historisch bedeutsame Fragen, die zu seinem Thema gehört hätten, am Wege. Wieso kommt es von Christus „nur" zur fides und wiefern ist die fides ein Prinzip für notwendige, d. h. nichtwillkürliche, „überzeugende" Gedanken von „Gott"? Darüber hat Luther sehr ernstlich nachgedacht.

8) Vgl. dazu Köstlin, Luthers Theologie [2] II, S. 49 ff.; sehr sorgfältig auch bei R. Seeberg, Dogmengeschichte, IV, 1: „Die Lehre Luthers", S. 140 ff. — F. Kropatschecks (Greifswalder) Dissertation „Die natürlichen Kräfte des Menschen in Luthers vorreformatorischer Theologie", 1898, berührt nicht die Erkenntniskräfte, sondern nur die Willenskräfte, die dem Menschen von „Natur" eignen; sofern Luther auch sittliche „natürliche" Erkenntniskräfte kennt, hat die übrigens nicht untüchtige Arbeit selbst innerhalb ihrer Begrenzung eine Lücke. Als Reformator hat Luther nicht wesentlich anders gedacht, als auch schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16. Kropatscheck konnte diese (herausgeg. von J. Ficker, 1908) noch nicht mitverwerten. Außerhalb des Gebiets der fides läßt Luther stets die ratio gelten; er läßt nirgends durch sie die fides bestimmen oder begrenzen, aber in ihrer beschränkten Sphäre läßt Luther sie walten; auch sie hat ein Amt, nur keines an der fides.

nur solches, was die Vernunft fassen kann, sie überzeugt. Aber hat nun die andere nach ihm etwa die Bedeutung, daß angesichts ihrer die Vernunft urteilen muß, sie sehe nun, wie vieles ihr noch „verborgen" gewesen sei, ehe Christus kam? Wäre also in Luthers Sprachgebrauch letztlich im Christentum oder für den „Glauben" der Deus absconditus der Gott der bloßen „Natur", der Schöpfergott nur als solcher (wie Th. Harnack es sich in der Tat vorstellt)? Etwa so, daß der Mensch, die „Vernunft", der bloßen Natur (auch der Seele, in ihr dem Gewissen) noch nicht absehe, worauf Gott als Schöpfer hinauswolle? Gäbe es umgekehrt für den Glauben selbst oder seit dem Glauben keinen Deus absconditus mehr? Aber es ist kein Zweifel (das mag hier mal für gewiß hingenommen werden, alles weitere wird es beweisen), daß nach Luther gerade auch der Glaube an bestimmtem Punkte so gut wie die Vernunft sich einem oder dem Deus absconditus gegenüber sieht. Soll das heißen, daß Glaube und Vernunft an dem „naturhaft" wirkenden Gott, auch trotz Christus noch auf Rätsel stoße, undurchdringliche Geheimnisse, Unbegreiflichkeiten in dem Verhalten Gottes den Menschen als „Geschöpfen" gegenüber bemerke, ein Geheimnis letztlich der Art, daß Gott nicht alle Menschen mit der gleichen „Bestimmung" schaffe (wie das wieder Th. Harnack sich vorstellt) [9])? Aber kann es nicht auch bedeuten, daß der Glaube gerade zuletzt bei und in Christus an eine Grenze mit Bezug auf Gott geführt werde, Geheimnisse, Unbegreiflichkeiten in seiner Sondersphäre, im Evangelium erkenne, Geheimnisse die mit der Natur und dem Schöpfertun Gottes nichts gemein hätten, bloße Geheimnisse an der Gnade wären? Schließlich dann aber noch dies: ist die Uebersetzung Deus absconditus = „verborgener Gott" so zweifellos richtig und sicher, wie vorausgesetzt wurde?! [10])

---

9) Auch Seeberg kommt darauf hinaus. Ihm erscheint Luthers ganze Gedankenbildung über Gott (formal) beherrscht „durch die Unterscheidung der Scotisten und Nominalisten von der potentia dei absoluta et ordinata", nenne doch Luther gelegentlich (W. A. 43 S. 82) die erstere auch die potentia secreta. Das „ordentliche" oder „geordnete" Verfahren Gottes sei das geoffenbarte (das in der Natur der Vernunft, in der Erlösung dem Glauben „verständliche"). Daneben habe Gott Vorbehalte kraft seiner „Absolutheit", die für den Menschen Geheimnisse blieben und der Sache nach bleiben müßten. Vgl. a. a. O. besonders S. 158.

10) Ich habe die obigen an sich ja abstrakten Fragen und Erwägungen nicht unterdrücken mögen, weil sie einem dazu verhelfen können, scharfsichtiger bei der Ueberlegung der entscheidenden Stellen bei Luther zu werden. Möglich wäre, daß wir bei Luther in der Verwendung des Ausdrucks Deus absconditus auf eine Entlehnung stießen. Daran denkt, wie oben in Anm. 1 berührt ist, Lommatzsch. In der Vulgata findet sich Jes 45, 15 der Ausdruck. Luther hat diese Stelle auch gekannt (s. Anm. 12 fin.). Das schließt nicht aus, daß sie, bzw. der Ausdruck als ein Stichwort ihm erst wichtig wurde, als er (wie Lommatzsch, ohne irgendeinen Beweis, zu denken scheint) Augustin und die Mystik theologisch Gebrauch davon machen sah. Auch dann bleibt es die nächste Aufgabe, festzustellen, wie Luther selbst den Ausdruck gedeutet und praktisch verwertet hat. Wenn sich zeigen sollte, daß Luther ihm gerade im Zusammenhange seiner evangelischen Gedanken eine Stelle gegeben habe, wäre es verhältnismäßig un-

Die theologisch nachdrücklichsten, insofern wichtigsten Aeußerungen Luthers über den Deus absconditus finden wir in der Schrift gegen Erasmus [11]).

---

wichtig, wie er auf ihn geführt worden. Denn dann wäre es so, wie es mit vielen Ausdrücken bei ihm steht (just ja auch dem wichtigsten, justificatio), daß ihm daran ein religiöses Problem aufgegangen. Ich habe nicht die Absicht, auf die Entlehnungsfrage einzugehen. Bei Augustin kenne ich keine Stelle, wo von einem „Deus absconditus" die Rede wäre. Das beweist nicht viel. Denn ich habe Augustins Schriften zwar in ziemlichem Umfange gelesen (wie mein Werk „Das apostolische Symbol, seine Entstehung usw.", Bd. II, S. 403—421, und an manchen andern Stellen, zeigen kann), aber nie unter dem Gesichtspunkt, der mich gegenwärtig leitet. In der Mystik bin ich nicht belesen genug, um ein Urteil andeuten zu dürfen. Hering, Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie, 1879, gewährt keine Auskunft. A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918, auch nicht. Ob Eckehart den Ausdruck bietet und Luther diesen Mystiker gelesen hat? Der Ausdruck könnte ihm auch aus literarisch unbezeugtem allgemeinerem Sprachgebrauch der Frommen seiner Zeit zugeflossen sein. Ich bitte andere, wenn sie Augustin oder Werke der mittelalterlichen Literatur lesen, auf den Ausdruck Deus absconditus mit zu fahnden. Eigens bloß ihn aufzusuchen, führt zu weit. Ich halte für sehr möglich, daß er in der occamistischen Theologie eine gewisse Rolle gespielt hat und Luther ursprünglich von da zugeflossen ist.

11) S. die Schrift De servo arbitrio W. A. 18, 600—787; E. A. opp. var. arg. VII, 116—368. Eine vorzügliche Einleitung zu ihr gewährt in der W. A. der Herausgeber A. Freitag, 1908; nicht minder O. Scheel zu der Uebersetzung von ihr in der sog. Braunschweiger Ausgabe von „Luthers Werke" (bei C. A. Schwetschke und Sohn; der Verlag ist später nach Berlin übergeführt), Ergänzungsband II, 1905 (hier auch insonderheit überaus reichhaltige interpretierende Einzelanmerkungen). Luthers Schrift folgt bekanntlich genau dem Gedankengang der Erasmusschen Diatribe de lib. arb. Sie verläuft also in lauter polemischen Ausführungen, und zudem in lauter Exegese. Alles ist Streit um Bibelworte. Prinzipielle Bemerkungen sind zahlreich, aber immer nur bei Gelegenheit eingeschaltet. Wiederholt beruft sich Luther darauf, daß er „anderswo" schon „davon" geredet habe. Alles das gibt den Ausführungen Luthers in dieser Schrift einen Charakter von Zufälligkeit. Und doch besteht voller Zusammenhang zwischen den Ideen, die ihn leiten. Man muß immer wieder solches, was aphoristisch auftritt, zusammenhalten und alles selbst mit durchdenken, d. h. aus allgemeiner Kenntnis der Gedanken Luthers sich in seine Erörterungen einzufühlen wissen! — Aus der Spezialliteratur vgl. besonders K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909 (hier nicht nur eine genaue Analyse der Schrift des Erasmus, sondern ganz besonders auch der Einzelgedankenführung Luthers dieser gegenüber). Zickendrahts Arbeit ist sehr verdienstlich, läßt jedoch zu wenig erkennen, daß alle sachlichen Argumente Luthers einheitlicher Intuition entstammen. Ferner J. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther, 1906 (von ihm auch eine Neuausgabe der Schrift des Erasmus, 1910; Stanges „Quellenschriften" Nr. VIII); H. Grisar, Luther, I, S. 511 ff. (besonders 545 ff.; speziell zu dem Gedanken des Deus absconditus bringt er wenig). — Von A. Ritschls „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott", Zweiter Artikel, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868 (wieder abgedruckt in „Gesammelte Aufsätze von A. Ritschl, Neue Folge", 1896) den Ausgang nehmend, habe ich in meiner Habilitationsschrift „Luthers Lehre vom unfreien Willen usw.", 1875 (anastat. Neudruck 1905) den Gottesbegriff Luthers in De s. arb. kürzer als mir jetzt richtig erscheint, auch nicht ganz zutreffend, behandelt. Ich bin mit dieser Jugendschrift, wie das Nachfolgende zeigen wird, auch sonst nicht mehr in Uebereinstimmung, schon den Titelgedanken der Schrift, das servum arbitrium, meine ich zum Teil jetzt besser zu verstehen. — Willkommene Darlegungen über angebliche und wirkliche scholastische Parallelen zu Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination bei A. V. Müller, Luthers theologische Quellen, 1912 (übrigens auch bei Grisar, in dem

Man sieht hier, daß Luther es für wertvoll, ja für geboten erachtet, den Gedanken, daß es einen solchen Gott gebe, zu betonen. Sogleich in den Einleitungsauseinandersetzungen kommt er darauf zu sprechen. Indem er es dem Erasmus bestreitet, daß die „Schrift" irgendwelche Unsicherheit über das bestehen lasse, was von Gott zu lehren sei, fügt er alsbald hinzu, daß man allerdings hinsichtlich des Tuns Gottes selbst anders zu urteilen habe. An der ersten Stelle sogleich, auf die es zu achten gilt, fällt einiges auf, wenn man die Ausdrücke vergleicht, W. A. 18, 606, E. A. VII, 124 f. Luther spricht davon, daß es in der Schrift Stellen gebe, die man „noch" nicht verstehe, nicht ob majestatem rerum (denn was könnte augustius reliquum sein, nachdem das „summum mysterium", die Bedeutung der Erscheinung Christi, in ihr „proditum", offenbar gemacht sei), sondern „ob ignorantiam vocabulorum et grammatices". In diesem beschränkten Sinne gibt er zu, daß multa loca in Scripturis obscura seien, ja abstrusa. Von Gott redend, bedient er sich dieser Ausdrücke nicht, sondern sagt, das sei allerdings nicht zu bezweifeln, daß in Deo esse multa abscondita, quae ignoremus. Also nicht eigentlich, daß es „Dunkeles", gar „Ungereimtes" in Gott gebe, hat er vor Augen, (sei es auch nur „bis auf weiteres"), sondern daß Gott von seinem Wesen oder Tun manches nicht mitteile. Es scheint mindestens, als ob er sich scheue den Begriff der obscura, gar der abstrusa mit der Vorstellung von Gott in Verbindung zu bringen. Er hält es nur für ausgeschlossen, daß der Mensch alles ins einzelne zu verfolgen vermöge, was zu dem Gott der Schrift gehöre. „In" ihm gibt es multa abscondita. Was „verborgen" ist, braucht nicht für etwas „Unverständliches" zu gelten, sondern nur für etwas, von dem man in irgendeinem Sinn „nicht weiß". Luthers Gedanke ist, daß Gott selbst sage, er behalte vieles seinem Ermessen vor. Er nennt zwei Beispiele: Gott sage, daß er es verborgen halte, wann der jüngste Tag und das Gericht kommen solle, und wen er erwählt habe. Das letztere Beispiel ist das, um welches sich die Frage wegen des Deus absconditus in ihrer eigentlichen Rätselform bewegt. Es fällt auf, daß Luther, wo er die „Erwählung" berührt, sich nicht mit der Konstatierung eines „Nichtwissens" (ignorare) begnügt, im Gegenteil hier gerade das relative „Wissen"

Abschnitt über Luthers „Ich bin von Occams Schule", I, 102—132). — Was den Titel der Schrift Luthers anbelangt, so ist er ja offenbar durch den der Diatribe des Erasmus veranlaßt, doch hat Luther sich früh gewöhnt vom arbitrium des Menschen mit dem Prädikate „servum" zu reden, wie nach einer Bemerkung im „Scholion" zu Röm. 8, 28 (Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16, herausgeg. von J. Ficker, 1908, I, 2, S. 212) nicht zu zweifeln ist im Anschluß an Augustin (Luther sagt dort: Ideo recte b. Augustinus ipsum appellat libro contra Julianum „servum potius quam liberum arbitrium"; Ficker verweist hierzu auf c. Iulian. II, 8, 23, Migne 44, 689). — E. Hirsch Luthers Gottesanschauung, 1918 (ein Vortrag?), berührt auch die Schrift De s. arb. und bietet erwogene Ausführungen. Sehr mit Recht bemerkt er im Vorwort, Luthers „Gottesbild" sei „nicht nur das lebendigste und bestimmteste, sondern auch das durchdachteste und klarste, das die christliche Theologie überhaupt erzeugt hat". Den Gedanken des Deus absconditus streift Hirsch doch nur.

betont. Nicht, daß er nicht wisse wer erwählt sei, hebt er hervor, vielmehr daß er wisse, daß viele nicht erwählt seien. Und zwar knüpft er daran nicht etwa die Frage, ob und wie jemand erkennen könne, ob er zu den Erwählten oder Verworfenen gehöre, sondern die ganz andere, warum er wissen oder bedenken solle, daß sicher viele nicht erwählt seien. Ja Luther empfindet diese Frage als eine solche von geradezu entscheidender praktischer Bedeutung. Wir dürfen und sollen an den Schriftworten nicht etwa vorübergehen, wo Gott es kund macht, daß er nicht alle zum Heile führen wolle, so zwar daß diejenigen, die er vom Heile ausschließt, vor ihm nicht schuldiger als die andern seien, die er dazu hinleite. Aber wieder, wenn man etwa erwartet, Luther wolle daraus ableiten, daß die Erwählten ihre Errettung vollends nur als unverdiente Gnade empfinden sollten, so täuscht man sich. Vielmehr kommt er darauf hinaus, daß die Idee des Glaubens und die Bedeutung, die der Glaube als eigentümliche seelische Funktion für das Verhältnis des Menschen zu Gott habe, jenes Verfahren Gottes fordere[1]).

---

12) Der Ausdruck Deus absconditus spielt in De s. arb. keine große Rolle. Die Schrift gegen Erasmus hat in der Tat an dem, was der Titel nennt, das Hauptthema. Erst bei den Fragen, die sich an die unterschiedliche Behandlung des s. arb. durch Gott knüpfen, kommt Luther darauf, daß Gott nicht einfach und bloß als revelatus für den Glauben (gar die Vernunft) in Betracht komme. Die Ausführung, in der allein der Ausdruck als solcher (zweimal) vorkommt (S. 684 ff.; 221 ff.), kontrastiert den Deus praedicatus und absconditus 685, 21 und 26, bzw. (nach Luthers eigener Bemerkung gleichwertig) das verbum Dei und Deus ipse. Es handelt sich darum, daß Gott in bestimmten Worten der Schrift „sage", er wolle nicht den Tod des Sünders, und ihn dann doch im „geheimen" vielfach beschlossen habe und wirke. „Deus ipse" ist der durch nichts, auch durch eigene Worte nicht „gebundene" Gott. Luther redet hier von ihm auch als dem Deus in majestate et natura sua, 685, 14 und 15. Demgegenübersteht ihm der Deus indutus et proditus verbo suo, quo nobis sese obtulit. Mit anderer Wendung redet er zugleich von der „voluntas" Dei als teils praedicata, revelata, oblata, culta, teils non praedicata etc., 685, 3—5. Quatenus igitur Deus sese abscondit, fügt er hinzu, et ignorari a nobis vult, nihil ad nos, 5—6. Luther hat hier keine andere Absicht, als einfach abzulenken vom Deus absconditus. Den Widerspruch zwischen den Worten Gottes und seinem Verhalten als scheinbar handgreiflichen zugebend, verlangt er hier nur, daß der Deus absconditus als imperscrutabilis und incognoscibilis anerkannt und scheu beiseite gelassen werde. Paulus hat vom Antichristen gesagt, der werde sich super omnem Deum praedicatum et cultum „erheben". Also es könne jemand sich so aufblähen, 7—11. Demgegenüber hebt Luther hervor, daß Gott nur verbo suo für uns cognitus sei, so auch nur commercium cum nobis suche. Und er preist dann, damit gebe man nach Psalm 21, 6 Gott decor et gloria, daß man sich an sein verbum halte, oder, wie er sich hernach noch äußert, nur „beschäftige" cum Deo incarnato seu, ut Paulus loquitur, cum Jesu crucifixo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi, 689, 22—24; 227. Indem er hier von thesauri absconditi in Christus redet, zeigt er, daß es relativ gilt, wenn er verlangt, daß man den Deus absconditus „ignoriere". — Ein Synonymum für abscondere, das Luther öfter verwendet, ist occulere. Da tritt zum Teil unmittelbar der Nebenbegriff des metuendum auf. So 684, 35—36; 221, wo von occulta illa et metuenda voluntas Dei ordinantis suo consilio quos et quales . . . misericordiae capaces et participes esse velit, die Rede ist; sie zeigt (was mit Bezug auf Seebergs

Nicht unmittelbar in dem soeben berührten Zusammenhang führt Luther das aus. Aber an zwei Stellen noch der Einleitung (die bis 661, 28 bzw. 188 reicht) gibt er an oder läßt doch erkennen, welche Merkmale er für die maßgebenden am Begriffe des Glaubens ansieht. Es sind die folgenden beiden: 1. Fides est rerum non apparentium, 633, 7; 154. Dieser aus Hebr. 11, 1 entnommene Satz hat für Luther den Wert fast einer Definition. Er wendet den Gedanken, den sie enthält, sogleich hier dahin, zu erklären, es sei „notwendig" (opus est), ut omnia quae creduntur abcondantur. Nur wenn Gott trotz aller Offenbarung doch ein absconditus ist und bleibt, behält es sein Recht, daß Glaube das Ein und Alles zwischen dem Menschen und ihm ist. Die ganze Schrift gegen Erasmus gibt Zeugnis davon, daß Luther sich unbedingt zu dieser These, recht eigentlich „seiner" These halte. Immer und immer wieder führt er den Gegensatz zwischen ihm und seinem Gegner darauf hinaus, daß dieser die ratio gewiß auf seiner Seite habe, er (Luther) aber die fides und die Schrift so, wie die „fides" sie lese und verstehe. Der Glaube wundere sich nicht, aus der Schrift zu erfahren, daß Gott gerade als revelatus auch (letztlich überall) als ein absconditus gelten wolle, weil müsse: „müsse", da sonst von „Glaube" beim Menschen keine Rede mehr sein könne. Luther fordert ernstlich im Namen des Glaubens, daß Gott so als absconditus erscheine, daß er überhaupt nicht zu „begreifen" sei. Auf die äußerste Art eines abscondere komme es an, und eine solche freilich habe es an sich, wenn Gott „offenbare", daß er zwar seinem Wesen nach clemens und justus sei, dennoch aber viele zur Verdammnis bestimmt habe. „Non autem remotius, fährt Luther in oben bezeichnetem Zusammenhange fort, absconduntur (omnia quae creduntur) quam sub contrario objectu, sensu, experientia." 2. Der andere Satz, um den es sich bei der Idee des Glaubens für Luther handelt, lautet: fidei est non falli, 652, 7; 175. Luther hebt dieses Merkmal in einem Zusammenhang hervor, wo er Anlaß hat, fides und caritas zu ver-

---

in Anm. 9 berührte Auffassung der voluntas Dei ordinata, hervorgehoben werden mag), daß gerade auch, was der Deus absconditus tut, für Luther unter den Begriff der „ordinatio" in Gott fällt. S. 631, 28—31; 152, tritt occultum mit abstrusum zusammen, und es handelt sich darum, daß solches ein absterrere mit sich bringen möchte. — Es kann auffallen, daß Luther in der Schrift gegen Erasmus nirgends Jes. 45, 15 heranzieht. Das mag seinen Grund darin haben, daß Erasmus die Stelle nicht verwertet hatte, nach seinem Gedankengang auch kaum darauf kommen konnte. Luther hat sie schon früh bemerkt, s. eine Predigt vielleicht vom August 1517 (W. A. 4, 648, 30; ferner die Probatio zur 20. Heidelberger These, 1518, W. A. 1, 362, 14, E. A. opp. var. arg. 1, 399). Sie enthält eigentlich, in der Vulgata, den Sinn, der ihm bei dem Ausdruck Deus absconditus vorschwebt. Denn sie lautet: Vere tu es Deus absconditus Deus Israel, salvator. In seiner Bibelübersetzung gibt Luther sie wieder mit den Worten „Fürwahr du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland". Ich glaube nicht, daß Luther durch die Jesajastelle erstmals darauf geführt ist, vom Deus absconditus zu reden. An den angeführten Stellen ist sie ihm nur eine Bestätigung seines Gedankens von Gott, der als Heilsgott („Heiland") sich „verberge". — Vgl. noch Anm. 29, besonders am Schlusse!

gleichen, die Liebe mag sich ruhig täuschen und täuschen lassen, der Glaube „darf nie enttäuscht werden". Es ist kein Zweifel, daß die Worte an ihrem Orte so übersetzt werden müssen, nicht wie Scheel, S. 285, übersetzt: „dem Glauben ist es eigentümlich sich nicht zu täuschen". Sachlich ist freilich der letztere Gedanke Luther auch völlig genehm, aber er gilt ihm nur, wenn der Glaube sich zum voraus darauf besinnt, was er beanspruchen dürfe, ja um seines Wesens willen müsse, und wie er sich sicher stelle, also wann er am Platze sei. Luther wendet den Satz nicht ausdrücklich auf die Prädestination und das in ihr steckende Geheimnis an, sondern a. a. O. auf die Kirche. Das Symbol sage: credo sanctam ecclesiam catholicam, daher gelte: abscondita est ecclesia, latent sancti (652, 23). Das heiße nicht daß der Christ je am Vorhandensein der ecclesia und einer Zahl von sancti zweifle. Ganz im Gegenteil. Aber darauf müsse er sich besinnen, daß der „Glaube" vorsichtig, zurückhaltend in seinem judicium sein solle, eingedenk dessen, daß er bei jedem positiven Urteil ein verbum Dei vor sich haben müsse. Gott habe zwar geoffenbart, daß es nie an sancti in der Welt fehlen solle, aber nicht, wer im einzelnen ein sanctus sei. Ja er lasse gerade auch seine Kirche, seine Heiligen, immer wieder straucheln und fallen, so daß niemand „äußerlich" sehe, ob einer bei Gott als ein sanctus (electus) gelte. Sachlich berührt sich die Ausführung zuletzt mit der ersten. Für den Begriff der fides ergibt sich von der einen Seite aus, daß sie unbedingtes Vertrauen sein müsse, von der andern, daß sie aber auch bei rechter Wahrung ihrer Voraussetzungen volles Vertrauen sein könne. Sie „darf" nicht enttäuscht werden, „Vertrauen" stirbt, wenn es von dem, welchem es gewidmet worden, sich getäuscht, in die Irre geführt sieht; Gott führt nie in die Irre, aber freilich die fides weiß auch, oder soll wissen, daß sie ein „verbum Dei", eine scriptura vor sich haben muß, gewissermaßen um im Zweifelsfalle Gott selbst zum Zeugen für ihr Recht aufrufen zu dürfen. Daß Gott verax sei, ist einer der ständigsten Sätze, die Luther überhaupt ausspricht; Gott „kann" nicht lügen, aber man besinne sich auch immer, ob er sein Wort gegeben, und was er „gesagt" [13]). Es ist für Luther eine elementare sittliche Gewißheit, daß jemand zu seinem „Wort" stehen müsse, daß also Gott sicher dazu stehe, freilich sich auch vorgesehen und in der Schrift „gesagt" habe, daß er in bestimmtem Maße auch ein Deus absconditus stets bleibe.

13) O. Ritschl widmet dem eigens ein Kapitel in seiner Darstellung Luthers: Dogmen-Gesch. des Protest. I, 1918, 1. Buch Kap. VII „Die Wahrhaftigkeit Gottes als der Grundgedanke in Luthers System", (S. 89–108). Er erörtert besonders die nach Luther daraus sich ergebende „Gehorsamspflicht gegenüber dem Worte Gottes". Aber er biegt dann zu schnell und zu einseitig ab auf eine Verhandlung der Frage, ob und wiefern für Luther die fides historica „irrationaler Intellektualismus" gewesen sei. Die fides gewinnt bei Luther kraft der Zuversicht zur veracitas Dei doch vor allem den Charakter freier, sittlicher fiducia bei fester Begrenzung in Worten Gottes. Zugleich erwächst ihr daraus ihre unbedingte Sicherheit, ihre Heldenhaftigkeit innerhalb ihrer Grenzen.

Wir müssen Luthers Gedanken vom Deus absconditus ganz und gar als einen eigentümlichen positiven Glaubensgedanken würdigen, sonst werden wir ihm nicht gerecht. Das Pathos, mit dem Luther sich zu ihm stellt, darf man nicht als eine Rechthaberei wider Erasmus, oder als Flucht in das asylum ignorantiae, um die Diskussion abschneiden zu können, ansehen, sondern als Ausdruck einer besonders lebhaften Ueberzeugung. Luther ist sich vollkommen bewußt, daß es eine Paradoxie sei, wenn er den Deus absconditus in einem Atemzuge mit dem Deus revelatus verkünde. So hebt er a. a. O., wo er Hebr. 11, 1 zur Grundlage seines Kampfes für die fides und die „Klarheit" der Schriftlehre über alles, was mit der Frage nach dem liberum arbitrium zusammenhänge, macht, ausdrücklich hervor, das sei ja nun freilich „fidei summus gradus", wenn die Schrift den Menschen zumute, „credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat". Wenn man aber denken möchte, Luther wolle schließlich solchen „höchsten" Glauben irgendwie auszeichnen, etwa als höchste Gnade Gottes feiern, so würde man wieder die richtige Fährte verlieren. Im Gegenteil führt Luther zugleich aus (633, 19; 154), daß fides überhaupt nicht „nötig" wäre, si possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit. Das entspricht ja auch der vorangestellten Bemerkung, daß alles („omnia") in Form eines abscondere der fides vorgehalten werden müsse, wenn es mit dieser seelischen Funktion solle aufgenommen werden. Man wird vielleicht bemerkt haben, daß ich in den bisherigen Ausführungen gemieden habe, das Wort abscondere zu übersetzen, zugleich aber empfinden, daß eigentlich überall das deutsche „verstecken" oder „verstellen" sich als das nächste dafür darbiete. Was versteckt wird, oder wer sich verstellt oder vermummt, ist sicherer „bekannt", als was oder wer verborgen ist. Das letztere ist vielleicht noch nie hervorgetreten. Das Versteckte „wird" erst ein Verborgenes. Das Verstellen ist die Erweckung eines Scheins, nämlich nicht so oft die Vortäuschung, daß irgendetwas so oder so vorhanden sei, als umgekehrt, daß etwas, das vorhanden ist oder vorausgesetzt wird, nicht vorhanden sei. Danach wäre zu sagen, Luther betrachte den Deus absconditus bloß der Form, nicht dem Inhalte nach als anders denn der Deus revelatus, wie immer er das meine [14]).

14) Natürlich ist der Unterschied von Verbergen und Verstecken oder Verstellen ein unbestimmter. Ich meine, besonders „Verstellen" (Vermummen) bezeichne nur deutlicher die Absicht der Person, sich in der Form anders zu geben, als der Wirklichkeit entspricht. — Es ist nicht ohne Interesse, z. B. in der Vulgata zu verfolgen, wann das Verbum abscondere gewählt wird. Ich habe nur das Neue Testament genauer darauf angesehen: Matth. 5, 14 non potest civitas abscondi supra montem posita; 6, 4 ut sit eleemosyna tua in abscondito et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi; 6, 6 ora patrem tuum in abscondito; 6, 18 ne videaris hominibus jejunans, sed patri tuo, qui est in abscondito; 11, 25 quia abscondisti haec a sapientibus; 13, 44 simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro; 25, 18 abiens fodit in terram et abscondit pecuniam domini sui vgl. 25 abscondi talentum tuum. Ueberall

Aber Luther betont nun doch auf Grund der Schrift, daß es nicht Schein sei, daß Gott viele verdamme. Das ist ohne Frage der eigentliche Knoten in dem Gedanken des Deus absconditus. Ehe wir der Frage nachgehen, ob er zu lösen sei, folgen wir vorab erst den Fragen die sich ergeben, wenn wir es in Luthers Sinne gelten lassen, daß Gott sich dem Glauben nur verstecke, bzw. daß der Glaube, der vom Deus revelatus ausgeht, vom Deus absconditus sich nicht irre machen lasse, auch wenn er fortfahre mit „Verstecken". Wir können dabei bald feststellen, daß Luthers Interesse an der Idee des Deus absconditus im Grunde ein persönliches ist, wobei nur vorbehalten ist, daß sein Fall typischen Charakter habe. So wie ich bisher Sätze aus De s. arb. vorbrachte, bin ich in der Weise vorgegangen, daß ich nur das hervorhob, was direkt die Rätselform des Gedankens betraf. Hineingebettet aber sind diese Sätze in einen Gedankenzug von leichter verständlicher Form. Wo er darauf hinweist, daß Gott dem Glauben zumute, sich zu betätigen an scheinbarem „contrarium" zu dem, was eigentlich für ihn in Betracht komme, weist Luther zunächst auf etwas hin, was gegenüber dem summus gradus sich als die leichtere, oder allgemeinere Aufgabe für den Glauben darstellt. Als selbstverständlich betrachtet Luther es, daß Gott nach der Schrift bzw. für den Glauben von aeterna clementia et misericordia sei. Nun bemerkt er, daß alle die seine bisherigen Veröffentlichungen gelesen haben „habent sibi vulgatissima" (weshalb er an diesem Orte davon nicht prolixius zu sprechen brauche), daß Gott dum vivificat facit illud occidendo, dum justificat facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit facit id ad infernum ducendo (633, 10—14; 154). Den Schriftgrund, den er dafür habe, deutet er mit kurzem Zitat „1. Re 2" (= 1. Sam. 2, 6 Vulg.) an. Also wir werden auf Luthers leitende Idee von der Rechtfertigung verwiesen, wenn wir seine Grundauffassung vom Deus absconditus würdigen wollen. Das ist nun aber an gegenwärtigem Orte nicht prolixius zu erörtern, daß Luther nur so von der Gnade

---

steht im Griechischen eine Form von κρύπτειν, Dagegen 10, 26 nihil est opertum, quod non revelabitur, et occultum quod non scietur: hier steht zuerst κεκαλυμμένον (dann freilich auch κρυπτόν). Mark. 4, 22 non est aliquid absconditum (κρυπτόν), quod non manifestetur (φανερωθῇ): nec factum est occultum (ἀπόκρυφον), sed ut in palam veniat (φανερόν); 7, 24 et non potuit latere (οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν). Luk. 1, 24 Elisabeth . . . occultabat se mensibus quinque (περιέκρυβεν ἑαυτήν); 8, 17 non est occultum quod non manifestetur, nec absconditum quod non cognoscatur; 8, 47 videns autem mulier quia non latuit (ὅτι οὐκ ἔλαθε); 9, 45 ignorabant verbum istud et erat velatum ante eos (καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον); 13, 24 simile est fermento, quod mulier abscondit in farinae sata tria (ἔκρυψεν); 18, 34 et erat verbum istud absconditum (κεκρυμμένον) ab eis et non intelligebant; 19, 42: si cognovisses . . . quae ad pacem tibi, nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis (ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου). Ich verzichte auf weitere Stellen; es ist klar, daß abscondere deshalb meist auftritt, weil meist von Vorhandenem, Bekanntem usw. die Rede ist, das seines „Charakters", dem Scheine nach, beraubt ist, oder das „anders" sich darstellt, als es ist. Zum Teil ist es freilich oder natürlich äquivalent mit bloßem „Unsichtbarmachen".

(gratia = clementia, misericordia) und der justificatio redet, daß er sie hinstellt als erst dem zur äußersten Not getriebenen Gewissen sich erschließend. Es ist seine stets gehegte, in der Tat in seinen Schriften vor 1525 immer betonte Anschauung, daß der Sünder zur desperatio sui gekommen sein müsse, ehe er zur fides oder fiducia in remissionem und damit zur salus gelangen könne. Dabei ist nicht das bloß seine Meinung, daß ein solcher erst die remissio recht als ein Gut würdige, sondern vielmehr auch, daß Gott sie erst einem solchen zuwende. In beidem begegnen wir Voraussetzungen, die Luthers persönliche Entwicklung maßgebend beeinflußt haben. Aber sie sind beide nicht bloß im Blicke darauf zu bewerten. Wir würden in ein psychologisch-individuelles Problem geführt, wenn es anders wäre. Der erste Gesichtspunkt könnte ja auch psychologisch-typisch begriffen werden, der zweite aber führt bei Luther selbst, wenn wir ihn genauer verfolgen, in das religiös-prinzipielle Gebiet. Das will heißen: er wird in seiner Art erst ganz deutlich, wenn der Gottesbegriff, der Luther leitet, in seinen Elementen klar geworden ist. Beide genannte Gesichtspunkte beherrschen Luthers Kampf wider die Notwendigkeit, mehr als das: wider die Geltung und Möglichkeit überhaupt von „Verdiensten". Luther spricht, wenn er von der „rechten" Justifikation handelt, ja oft genug von seiner „Erfahrung", also auf Grund von Urteilen, die er in Selbstbeobachtung gewonnen hat, und er behauptet es mit Vorliebe aus verallgemeinerter Menschenbeobachtung (wie er als Prediger nicht umhin konnte sie zu verwerten und zu betonen), daß niemand Verdienste habe; so macht er es dem einzelnen ad hominem klar, daß Gott mit Recht von jedem entsprechendes Eingeständnis verlange, ehe er „Gnade" gewähre. Aber solche empirische Betrachtung begegnet sich bei ihm mit der sehr andern, daß Gott Verdienste überhaupt nicht wolle, ja, daß ich mich so ausdrücke, nicht brauchen könne[15]).

---

15) Letzterer Ausdruck soll natürlich nicht besagen, daß Gott etwa fürchte, Verdienste einmal bei jemandem zu treffen. In Luthers Sinn handelt es sich vielmehr darum, daß Gott bei dem Verdienstgedanken für den Menschen „fürchte", darum, daß der Mensch, um rettbar zu sein, von dem „Wahne der Werke" (der opinio operum, d. i. von der Vorstellung „möglicher" Deutung derselben als Verdienste) frei erhalten werden müsse. Es liegt nach Luther im Gedanken von Gott, daß der Mensch der justificatio gar nicht teilhaft werden könne, welcher denke sie in irgendeinem Maß von sich aus verwirklichen zu sollen oder von Gott fordern zu dürfen, sei es auch nur ideell. Hier treffen wir auf das Gedankenproblem bei Luther, das ich andeutete. Gott ist für Luther (als Occamschüler!) immer primär „frei" in seinem Tun. Ist er die Liebe, die Gnade, so ist er das von Ewigkeit in Freiheit. Auch dem Gerechten (auch Christus) ist er nur in Freiheit gnädig. Wenn Luther nicht selten den Gedanken streift (ja vielmehr ausdrücklich dogmatisch „postuliert"), daß Gott die Menschen in Schuld verstricke, so denkt er das pädagogisch (675, 32; 207: „pro nostra superbia conterenda"). Gott weiß, wie geneigt der Mensch ist, sich Verdienste zuzuschreiben, mindestens zuzutrauen. Und gerade diesem Wahne, der Idee, als brauche, ja „könne" er „bewogen" werden, gnädig zu sein, „muß" Gott (um seiner selbst willen) wehren. Weiteres im Text.

Es ist eine eigentümlich verwickelte Sache um Luthers Rechtfertigungslehre, so schlicht und einfach sich die Grundformel zuletzt darstellt: justificatio = Gerechtmachung durch Verzeihung und Einsetzung des Sünders noch als solchen in Kindesverhältnis zu Gott. Nach Luther, der darin einfach in der katholischen, augustinischen, abendländischen Tradition bleibt, will Gott den Menschen von der Sünde frei machen und bei sich leben lassen in „ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit": Nemo beatus nisi justus. Er verlangt nur nicht, daß der Sünder zuvor sich bessere und Proben von gerechtem Wollen und Tun (von Verdiensten) gebe, ehe er ihm (wieder) Kindesrecht gebe, ihn zum Verkehr in Kindesvertrauen annehme, sondern traut es sich und seinem Geiste zu, den Menschen ganz zu erneuern, wenn er ihm rückhaltslos, in freier Gnade, die geschehene und die bleibende Sünde vergebe und als „Sünder" ihn „väterlich" bei sich aufnehme, in seinem „Hause" hege und in Zucht nehme. Von seiten des Menschen kommt grundlegend und dauernd alles darauf an, daß er Gott bei dieser Gesinnung, diesem Willen mit Glauben begegnet. Unter Glauben versteht Luther das Vertrauen auf Gottes Wort, das seinerseits, wie Christus an sich, dem verkörperten „Wort", es verständlich gemacht, die Zusage (promissio) der Vergebung ohne Verdienst ist. Und nun kommt für Luther zweierlei in Betracht. Erstens, daß der Mensch von Natur durch Erbsünde von Adam her aller Gerechtigkeit so bar sei, daß er nicht nur keinerlei ernstliche Lust mehr am Guten habe, sondern auch gar nicht mehr wisse, wie unfähig er zum Guten sei. Zweitens, daß das Grundwesen der Sünde die Lösung von Gott und diejenige Verselbständigung des Menschen sei, die sich als concupiscentia d. h. „Selbstsucht" darstellt und in unerschöpflicher Formenmannigfaltigkeit das Verlangen des Menschen gebiert, überall sich selbst zur Geltung zu bringen. Als die geheimste und feinste Form von Lust an sich selbst, von „Begehrlichkeit", als diejenige die nach der geistigen Seite alle andere concupiscentia trägt, denkt Luther das Selbstvertrauen. Der Mensch hat Glauben an sich selbst, aber nicht an Gott. Die Kunde von Christus, die ganze Predigt von einem Heil aus Gnaden ist dem „natürlichen" Menschen ärgerlich. Vor allem aber unglaubhaft. Was er von einer ewigen Seligkeit hört, lockt ihn wohl. Aber er traut es sich zu, sie zu verdienen, wenn er es „wolle", und er traut es Gott nicht zu, daß er ohne Selbstsucht sei, lauter Liebe, Gnade. Er hält es für sicherer, sich nicht auf das Evangelium zu verlassen, Gott nicht mehr als sich selbst zu trauen, keinesfalls ihm ganz und gar zu trauen: von dem „sola fide" meinte Luther zu wissen, daß der natürliche Mensch es rundum ablehne.

Wenn Luther seine Gedanken über die fides an Hebr. 11, 1 anknüpft, so ist auch für ihn der Eindruck der tiefste und nachhaltigste gewesen, daß es „unmöglich", auch unrecht sei, Gott solche rückhaltlose Gnade zuzuschreiben, daß das sola fide verkündet werden dürfe. Der natürliche Mensch meine

auch, daß es Gottes (wie in gegebenem Falle seiner) nicht würdig sei, sich die Verfehlung wider ihn, die Verletzung seiner Gebote gefallen zu lassen; bis zu einem gewissen Grade möchte Gott einfach verzeihen können, dann „müsse" er sich und sein Gesetz sicherstellen, also Verdienste verlangen. Der natürliche Mensch kommt noch gar nicht auf den Gedanken, daß der richtende Gott ein „verstellter" Gott sei. Erst dem Gläubigen wird das klar. Dieser begreift plötzlich, daß jener Gott wie einen Vermummten vor sich habe. Aber indem er Gott „durchschaut", tritt er sofort vor die (ihm erst mögliche) Frage, ob nicht er es in Christus mit einem Scheine, zwar nicht einem schreckenden, sondern lockenden, doch aber irreleitenden Eindruck von Gott zu tun habe. Luther muß immer den Glauben davon überführen, daß er recht habe. Aber freilich eben bloß als „Glaube". Immer hat er vor Augen, daß er sich hüten müsse, seinen Glauben sich schließlich geberden zu lassen wie ein Wissen. Das ist das eigentliche Dauerproblem des Deus absconditus für Luther. Seiner Seele ist der Gott der revelatio so überraschend, so „ganz anders" erschienen, als er („die Menschen") zuvor ahnten, ahnen konnten, daß er ihm als „offenbarer" ein Rätsel wird. Luther weiß, daß Gottes Wort für die Gnade einstehe, so ist Unglaube (Mangel an fiducia erga Deum) ihm die entscheidende Sünde. Aber es wird ihm als im Wesen der Sache liegend klar, daß Gott sich nicht so offenbaren könne, daß der Mensch ihm je mit „Wissen", statt „Glauben", wagendem Vertrauen, gegenüber stehe.

Sobald das einträte, würde Gottes Ziel am Menschen bedroht sein. Denn der Mensch, der Gott so „durchschaute", daß er „wüßte", wie dieser, sei es auch kraft seines Wesens, sich zu ihm stellen „müsse", würde abermals in Gefahr sein, nicht durch Gott, sondern durch sich selbst. Wie er in seinen Gedanken Gott die Grundentscheidung vorwegnähme, so würde er sich entweder die Entscheidung ersparen oder Gott von seiner Entscheidung abhängig machen. Das würde heißen, daß Gott sich zugunsten des Menschen selbst aufgebe. Und das ist für Luther undiskutierbar. Denn Gott ist und bleibt für ihn das Erste und Letzte des Seins, der Wirklichkeit die wir nicht schaffen, sondern die er geschaffen hat. Auch daß Gott das summum bonum ist, daß Gottes Leben allein dasjenige ist, das lebenswert ist, steht ihm fest, wenn nicht ohne weiteres, so für den Glauben, der das Evangelium, die Liebe als das wesenhafte Gut (das Element des Lebens Gottes, das Gott dem Menschen mitzugänglich, miterlangbar machen wolle) kennen und in innerer Empfindung verstehen gelernt. Hier wird es verständlich, wiefern Gott nach Luther Verdienste, auch wenn der Mensch sie erwerben könnte, „nicht brauchen kann". Der Gedanke des meritum ist ein zwiefacher, der eines wesenhaft Wertvollen (nach dem Maßstabe dessen, dem es entgegengebracht wird) und der eines Anspruchs auf Lohn (nach dem Maßstabe mindestens dessen mit, der es erbringt). Ist das meritum, um das es sich handelt, das „Gute" (die Liebes-

gesinnung, Liebestat, ein „Herz voll Liebe"), so ist das für Gott etwas Wertvolles, ja das letzte, eigentlich Wertvolle, das Ziel für welches er die Menschen geschaffen. Aber würde der Mensch durch Liebe einen „Anspruch" erwerben können, so wäre er, Gott, selbst nicht mehr in der Lage reine bloße Liebe zu üben. Er würde — vom Menschen — in eine andere Sphäre hineingedrängt, die des Rechts. Er würde sich darin selbst verlieren. Und der Mensch würde entweder an seine Stelle treten, oder sich letztlich wieder mitverlieren. All diesen Gedankenmöglichkeiten begegnet Luther durch die Statuierung des servum arbitrium des Menschen. Ich breche billigerweise an gegenwärtigem Orte mit diesem Hinweise ab. Denn ich darf mein begrenzteres Thema nicht aus den Augen verlieren. Luther empfindet das servum arbitrium, das gerade die letzte Entscheidung in die Hand des Deus absconditus legt, wie die höchste Gotteswohltat am Menschen, die zweifelloseste Liebesäußerung Gottes an ihn, wie der Glaube erkenne [16]).

Immer wieder ist darauf hinzuweisen, daß die Ideen des Deus absconditus und revelatus in Relation stehen: sie tragen, ja fordern sich bei Luther gegenseitig. Das nächste nun, worauf der Interpret Luthers zu achten hat, ist dies, daß es Stufen der Selbstverhüllung wie der Selbstoffenbarung Gottes gibt. Darin verschwindet der Gegensatz des Deus absconditus und revelatus für den Glauben zuletzt bis auf einen Rest, der dann freilich die äußerste, rätselhafteste, wirklich nicht mehr durchschaubare Selbstverhüllung ist. Die gröbste hat Gott zuerst fallen lassen. Freilich auch sie schwindet nicht ganz, sie bleibt in bestimmtem Maße selbst für den Gläubigen in Geltung. Sie ist diejenige in der lex. Wo Luther davon spricht, daß der Glaube ein Tun Gottes kenne, das als occidere, reos facere, ad infernum ducere sich darstelle und doch kein solches, sondern ein vivificare, justificare, in coelum vehere sei, wo der Glaube also imstande sei, von einem Deus absconditus zu sprechen, den er als vermummten, „verstellten" erkannt habe, denkt Luther an Gottes Wirken auf den Sünder oder natürlichen Menschen als solchen durch das Gesetz. Er verfolgt das Wirken des in ihm „versteckten" Gottes in seinen vielen Formen: wie Gott durch es die sicheren Sünder schreckt, ihnen die Folgen ihres Tuns kundmacht und sie erstmals aufrüttelt, wie er daneben die Selbstgerechten auf den Punkt führt, wo sie sehen, wie wenig das ist und bedeutet, was sie leisten, und daß ihre Kraft doch darüber

16) Es gehört zu den Schwierigkeiten, Luthers Theologie (gerade auch im engeren Sinne als „Lehre von Gott") ganz zu würdigen, daß er eigentlich immer als Dogmatiker „denkt" und als Pädagog (Seelsorger) „interessiert" ist. Ich werde im weiteren noch Anlaß haben, eigens zu verfolgen, wie Luther von seiner Schultheologie aus, als er die Bibel kennen (verstehen) lernte, Reformator (der Lehre) wurde. In dieser Abhandlung kann ich das ja nur skizzieren. Luther erfüllt Occamsche Formeln mit evangelischem Inhalt, und zwar aus einer Intuition heraus, die, ihrer selbst überall unbedingt sicher, zugleich so lebendig und tief ist, daß sie ihm nie die Antwort auf Fragen über das Leben mit Gott versagt.

nicht hinausgehe, zuletzt wie er den Menschen im Gesetze überhaupt erst zeigt, was vor ihm etwa Gerechtigkeit heißen könnte und doch auch in seiner reinsten höchsten Form noch kein „Verdienst" darstelle, da es auch dann nur Pflichtleistung sei. Was Gott durch das Gesetz allein im Menschen wirken konnte, war desperatio salutis und, wenn es ganz in seiner Hoheit verstanden wurde, desperatio sui. Der Glaube, der das evangelium kennt und sich ihm erschlossen hat, weiß, daß Gott hiermit nicht sein letztes Ziel erreicht hatte, gar nicht daran dachte, den Menschen in solcher desperatio zu lassen, sondern ihn damit nur für die justificatio aus Gnaden bereiten wollte. Aber „der Glaube" ist für Luther als psychologische Funktion keine ständige, immer gleich starke, selbstsichere Funktion. Und was er „möglich" macht, was er bei Gott erlangt, ist zwar, soweit Gott selbst in Betracht kommt, ein für allemal „zugesagt", so gewiß, daß das fidei est non falli den Sinn gewinnt, der Glaube, das Vertrauen auf Gottes gnädige Gesinnung (seine gratia, clementia, misericordia — Luther sagt selten favor: diesen Ausdruck bietet wesentlich erst Melanchthon) könne nie täuschen. Aber wenn so die fides eine certitudo salutis gewährt, so ist die salus selbst, „Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit", nicht unmittelbar eine fertige Sache. Wie Luther den Gedanken vom „Sinne" des „Gesetzes", von der Bedeutung des occidere etc., das Gott durch es übt, von Paulus entnommen hat, so hat er (bekanntlich) auch den Gedanken des Apostels vom „zwiefachen" Menschen sich zu eigen gemacht. Er hat vom „neuen" Menschen in derselben Kühnheit, derselben jubelnden Zuversicht zu seiner Wesenhaftigkeit im Gläubigen, auch schon auf Erden, geredet, wie es Paulus getan, wie dieser ihn autorisierte. Aber er hat daneben den „alten" Menschen im Gläubigen nie aus dem Auge verloren; er hat ihn mit all dem Ernste, mit der vollen religiös-sittlichen Wahrhaftigkeit, worauf es ankommt, behandelt. Und da ist ihm selbst oft genug der Deus revelatus des Evangeliums in lebendiger Erfahrung wieder zum absconditus geworden. Was ihm in schematischer (und zum Teil individuell-eigener) Form als eine „erste" Form der Wirksamkeit Gottes, als eine zeitlich der Selbstenthüllung in der Geschichte und im Einzelleben der Menschen, der revelatio (Ablegung der vela) in Christo vorangehende Selbstverhüllung Gottes erscheint, wird ihm da zu einer jeden Menschen, den er überhaupt „ganz" ergreift, durch die Erdenzeit, solange sie ihm beschieden, begleitende Art des Wirkens Gottes. Immer wieder erlebt der Gläubige, der Christ, daß der Gott, den er kennt, sich ihm verbirgt, verhüllt, versteckt. Immer wieder lernt er es sich bestätigen, daß fides est rerum non apparentium. Immer wieder dünkt es ihn „unglaublich", daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er „lebe"; immer neu spürt er in seinem Gewissen den Antrieb den „anklagenden", den auf „sofortiger" Erfüllung seiner Gebote bestehenden Gott als den einzig möglichen, wirklichen Gott anzusehen. Immer wieder gewinnt er ja auch den Mut, „wagt" er es, dem Gotte der lex ein „Du verstellst dich nur",

ich kenne dich „ganz anders", ich weiß, „du bist nicht wie du jetzt scheinst", zuzurufen. Aber als ein Gespenst vermag er ihn nie abzuweisen. Auch der revelatus bleibt der absconditus. Auch der letztere ist eine ewige Wahrheit. „Ganz" ohne „Hüllen" kann niemand, kann gerade auch der Glaube Gott nie sehen [17]).

Wo Luther vom Gläubigen spricht, ist es der schlichte einfache Gedanke von der empirisch nie fertig werdenden, nie „vollendeten" sittlichen Persönlichkeit, den er vor Augen hat. Aber es ist der Mühe wert, ausdrücklich hervorzuheben, daß Luther sich diese Persönlichkeit immer religiös ver-

---

17) Um die Gedanken Luthers, die ich soeben skizzierte, ganz und in ihrer vollen Lebendigkeit vorzuführen, müßte ich noch auf Luthers Ideen über den Zorn Gottes eingehen. Gerade in bezug auf sie darf ich mich aber insonderheit auf Th. Harnack beziehen. S. bei ihm das zweite und dritte „Buch" (I, S. 253 ff. und S. 363 ff.). Harnack hat sich so tief in Luther hineingedacht und hineinempfunden, wie kaum ein anderer. Es ist kein Zweifel, daß der Zorn Gottes für Luther eine volle Wirklichkeit bedeutete. Man kommt nicht aus, wenn man sich vorstellt, Luther rede nur in unerbittlichem Ernst von Zornwürdigkeit des Menschen. Seine Lebhaftigkeit und nie versagende Beweglichkeit in momentaner Anpassung (als Prediger, Exeget, Pamphletist) läßt ihn ja alle Töne anschlagen, leisere und stärkere, auch solche, die nur der bestimmten Gelegenheit gelten. Für die Abtönung der Aeußerungen Luthers hat Harnack nicht genug Achtsamkeit, er nimmt seine Ausführungen alle wie prinzipielle. Aber er hat doch recht, auch die stärksten Worte Luthers über Gottes Zorn und seine Schrecknisse völlig ernst zu nehmen; sie sind selten nur „Ausmalung". Luther empfand den Zorn Gottes in seiner Seele als Wirklichkeit, und setzt er nicht Christus dawider ein, so bleibt ihm der Eindruck, daß er zu „Staub und Asche" vor ihm werde. Sehe ich recht, so wendet Luther auf den Zorn Gottes den Gedanken des Deus absconditus nicht an. Eher den Gedanken vom Deus alienus. Aber das ist dann nur so zu verstehen, daß der Gläubige den Eindruck, Gott hege „noch" Zorn gegen ihn, abwehren dürfe. Das scheinbar Widersprüchliche in Luthers Lehre vom Zorne Gottes (er stellt ihn ebenso oft als „Schein", „Trugbild" usw. dar wie als spürbare, sichere Wirklichkeit) behebt sich, wenn man beachtet, daß er allerdings nie gezweifelt hat, daß eine Versöhnung Gottes (eine eigentliche placatio) nötig war, nur andererseits ebensowenig (seit er das Evangelium erfaßt hatte), daß sie in Christus Tatsache sei. Aber dabei ist zu beachten (und das tritt wieder bei Harnack nicht deutlich heraus), daß Luther die Ueberwindung des Zornes Gottes durch Christus nicht so sehr als geschehene, als vielmehr immer geschehende empfindet. Christi Werk ist „vollendet" und gehört doch nicht der „Vergangenheit" an. Luther denkt nicht nur an eine fortdauernde Bedeutung, sondern ebenso an stetige Neuheit. (Ich zweifle nicht, daß die katholische Meßidee bei ihm, dem alten Priester, in der Empfindung nachwirkt.) In jeder Weise kommt ihm Christus wie „gleichzeitig" vor. Dogmatisch weiß er wohl den geschichtlichen und den erhöhten Christus zu unterscheiden, auch die redemptio und intercessio. Aber in lebendiger Intuition ist ihm alles an Christus wie Gegenwart. So „sieht" er den zornigen Gott so deutlich wie den gnädigen. Und er könnte jenen unter den Titel des Deus absconditus mitrücken. Tut er es nicht, so liegt dem die Empfindung zugrunde, daß selbst der Gläubige für seine Person es nicht wagen könne, Gottes Zorn als „Verstellung" zu beurteilen. Die doppelte Prädestination, d. h. die Verwerfung vieler hängt in Luthers Intuition auch mit dem Zorne Gottes zusammen. Zum Teil redet er da, als ob er dächte, Gott schaffe sich vasa irae neben den vasa gratiae, um seinen Zorn irgendwie zu seinem „Rechte" zu bringen. Aber das ist nicht „dogmatisch" gemeint. Wir treffen bei Luther in der Vorstellung vom Zorne Gottes manche Momente wirklich nur individuell-psychologischer Art.

gegenwärtigt [18]). Luther übt seine Betrachtung, soweit sie den einzelnen als solchen (nicht die Gemeinschaften, von denen hier nicht zu reden ist) betrifft, kaum je anders, als indem er ihn vor Gott stellt. Und dabei ist das Charakteristische, daß er Gott so unbedingt und nur als „Person" dem Menschen als „Person" gegenüberstellt, wie wir Modernen es (sehr zum Schaden der Sache) in der Theologie kaum tun. Es gibt eine naive, kindliche Art Gott als Person zu denken. Diese Art übt Luther nicht mehr. In der mittelalterlichen Frömmigkeit ist sie geläufig genug. Sie war schon von der Mystik zur Seite geschoben. Ich habe nicht die Absicht, in dieser Lutherstudie zu erörtern wie es im Prinzip mit der katholisch-kirchlichen Frömmigkeit steht. Daß die Mystik die geistigste Form mittelalterlicher katholischer Frömmigkeit war, ist klar und auch von niemandem bestritten. Die Mystik überbot die Volksfrömmigkeit durch das Abstreifen der naiven Personifikation Gottes in der Praxis, jedoch ohne zu dem eigentlich sittlichen Gedanken der „Person" Gottes vorzudringen. Mit der ihr eigenen Innigkeit und Ausschließlichkeit der Wertung Gottes, der Hinwendung zu ihm „allein", hat sie Luther aufs stärkste angezogen. Aber Luther ist nicht Mystiker geworden. Die „Versunkenheit" in Gott ist nie das Merkmal seiner Frömmigkeit gewesen. Der Gedanke vom servum arbitrium, recht verstanden praktisch sein tiefster und höchster Gedanke, ist durch und durch personalistisch-ethisch gemeint. Wie er bei ihm das Schuldbewußtsein nicht aufhebt, fast könnte man sagen nur verschärft [19]), so stellt Luther gerade in ihm den Menschen und Gott

18) Der „neue" Mensch ist, wie auch Gott, für Luther Glaubensgegenstand, nicht empirische Gewißheit. Der Gläubige gehört sich selbst als vivificatus, justificatus, in coelum vectus zu den res non apparentes. Gott als in Christo revelatus weckt ihm, auch durch bestimmte „Worte", das „Vertrauen" zu sich als einem „erneuten"; auf seine empirische Art blickend sieht er immer wieder nur den Deus absconditus sich gegenüber. Ich darf hier nicht Luthers Gedanken über den neuen Menschen, sein „Sündigen" und „Nichtsündigen", das in Eins fallen kann, genau verfolgen. Grundlegendes habe ich in meiner Abhandlung über „Luthers Pecca fortiter" (Studien zur systematischen Theologie Th. v. Häring dargebracht, herausgeg. von F. Traub, 1918, S. 50—75) vorgeführt. — Die Schwierigkeit der Idee vom Deus absconditus liegt in der variabelen Relativität ihrer Art. Gott ist für Luther als „nudus" dem Menschen überhaupt unbekannt. Aber, das wird hernach noch zu zeigen sein, Gott „existiert" nicht als bloßer nudus! Es gibt für Luther keinen Gott „an sich". Der Deus nudus ist nichts als „Idee". Aber Gott offenbart sich schrittweis und jeder Schritt vorwärts läßt ihn als „zuvor" noch „absconditus", mißdeutet, erscheinen! Man darf auch nicht etwa von Perioden bei Gott oder in ihm reden. Erscheint Christi Werk Luther wie ihm selbst „gleichzeitig", so für Gott wie „ewig"; 690, 5—7; 228. Luther lebt religiös in Intuitionen, nicht Reflexionen! Sein Kampf gegen die Scholastik ist ein Kampf für die Intuition, die ihm an Christus aufgegangen, diese tot ihm in ihrer Vielseitigkeit eine Fülle von Rätseln, die er im Grunde nur praktisch – durch entschlossenes Festhalten am mächtigsten Eindruck, dem der „Gnade" – überwand.

19) Ich werde an späterem Orte (Anm. 24) Anlaß haben, den Gedanken des s. arb. noch genauer zu beleuchten, ohne doch in dieser Abhandlung die ganze Frage nach ihm neu aufzurollen. Was ich von meiner früheren Abhandlung

beide wie festumrissene Persönlichkeiten einander gegenüber. Nichts wäre falscher als den Gedanken zu bilden, für Luther hebe die Idee vom servum arbitrium die Selbständigkeit des Fürsichseins Gottes oder des Menschen auf. Nicht das ist Luthers Eindruck, daß der Mensch im Grund nicht sowohl „lebe", als vielmehr „gelebt werde", sondern der, daß er durchaus „beherrscht" werde. Der Mensch hat arbitrium, aber sein „arbitrium", sein „Ermessen" ist nicht liberum (oder höchstens in Dingen, die sittlich nicht in Betracht kommen; vgl. S. 781; 359), ist nicht von Belang, nicht „selbstherrlich", sondern servum, „abhängig", ohne Maßgeblichkeit wie das eines „Sklaven", letztlich gleichgültig für die Entschließung des „Herrn" aller Dinge. Gerade als ein „Verantwortlicher" ist der Mensch servus, steht er „in des höheren Gottes Gewalt" [20]). Gott begegnet ihm mit „Vorschriften", praecepta; in einer Befehlsordnung, die er ihm als lex kundmacht. Der Mensch hat und behält „Willen" (voluntas). Wo es ihm auf Gehorsam ankommt, zwingt Gott ihn, jedoch wie eben jemand einen im Willen bezwingt S. 409, 16—18; 254 [21]). So persönlich herrisch Gott dem

---

noch vertreten kann, bringe ich hier nicht zur Sprache. Es ist, in Kürze gesagt, ein Fehler, Luther so zu verstehen, als ob er den Willen einfach wie einen Klotz, in sich selbst völlig kraftlos, ansehe. „Tot", kraftlos ist er nur für das Gute. Das Bild, das Luther von ihm braucht, als einem „jumentum" (S. 635; 157, 17—22), das nur entweder der Teufel, oder (sobald er „wolle") Gott regiere und nach seinem Belieben treibe (das Bild ist vielleicht aus einer pseudoaugustinischen Schrift, Hypomnesticon c. Pelag., übernommen; Raymund von Sabunde bietet es auch: Luther hat es schwerlich frei gebildet, es mag schon mehr oder weniger in der „Augustinusschule" üblich gewesen sein; A. V. Müller a. a. O. [oben Anm. 11] S. 207 und Stud. Krit. 1915, S. 135), schließt für Luther nur den Gedanken des Verdienstes, nicht der Schuld aus. Denn dem Teufel gegenüber ist der Mensch „willig"; nur Gott gegenüber ist er es nicht. Selbst als Gläubiger ist er „unter" Gottes empfundener und anerkannter Uebermacht zwar „dankbar", aber (auf Erden) nie so „willig", daß er nicht wüßte, er müsse immer noch von Gott alle Kraft zum Guten empfangen.

20) Hätte Luther schon die Formel Kants zur Verfügung gehabt, daß der Mensch zwar nicht anders handeln könne, als er sei, aber nicht zu sein brauche, wie er sei, so würde ihm die wahrscheinlich eine sehr glückliche gedünkt haben. Gott nimmt nach ihm den Menschen in seinen Dienst, so wie er „ist". Es ist aber die Schuld des Menschen, daß er ist, wie er ist.

21) Luther betont es ausdrücklich, daß er sich der Eigenart des „Willens" bewußt sei und nicht behaupte, Gott raube dem Menschen den Willen. Selbst wo er die innere Haltung des Menschen zum Guten schildert, ist es höchstens Eiligkeit und Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn der Eindruck entsteht, als ob er Gottes Wirken auf den Gläubigen mechanistisch denke. Gewiß stellt er sich die Hinwendung zum Guten, die der Gläubige in sich erlebt, als eine Wiedergeburt, eine stetige schöpferische „Erneuerung" der voluntas vor, aber doch nicht so, daß der Personcharakter des Menschen dabei angetastet würde. Wir sind seit Kant mit Bezug auf den Willen ja auf wissenschaftlich begriffliche Unterscheidungen eingestellt, die Luther nicht kannte. Aber es ist kein Zweifel, daß er keinesfalls „naturalistisch", emanatistisch oder pantheistisch denkt. Man kann erst im Zusammenhang mit seinen Ideen über den Geist Gottes, die Geistgewirktheit des Glaubens (der das Gute „tut"), Luthers Vorstellung vom „Willen" und seinem Verhältnis zu Gottes Wirken (Schaffen) ganz darlegen. Es handelt sich wirklich um ein Verhältnis von Wille zu Wille. Vgl. zum Teil R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther, 1898. (In meiner Anzeige dieser

Sünder in der lex entgegentritt, so persönlich willenhaft, in der gleichen majestas, zeigt er ihm dann plötzlich im evangelium das ganz andere Gesicht des „Vaters", der gratia, Huld, Erbarmen, gegen ihn hegt. Luther steht immer nach seiner Empfindung Auge in Auge Gott gegenüber. Er kennt einen richterlichen und einen väterlichen, immer den gleichen königlichen Blick Gottes, der ihn schreckt und lockt, der ihm Angst und Vertrauen in einem abgewinnt, abnötigt: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen". Der Gläubige weiß, daß der „bloß" in der lex ihm begegnete oder begegnende Gott nicht der „ganze" Gott ist. Aber der ihm im evangelium, in Christus entgegentretende ist auch nur dann der ganze, wenn er erschaut wird als die persönliche Wirklichkeit dessen, was er in der lex „fordert", der Liebe. Erst an Christus wird offenbar, was der tiefste Sinn des „Gesetzes" ist. Und „ist" Gott selbst die Liebe in Person, so geht dem Glauben zugleich das Verständnis dafür auf, daß er gerade in seiner Offenbarung zum Geheimnis wird! Denn alle Liebe ist Zwang und absolute Personfreiheit in einem. Ob und weshalb und wieweit einer der Liebe Raum in sich gibt, das bleibt für andere sein Geheimnis, selbst wenn jede Einzeläußerung seines Wesens Liebe verrät. Denn Liebe ist immer eine Entschließung.

Was Luther als Deus absconditus im Verhältnis zum Deus revelatus als zwiefachen einigen, begreiflichen undurchdringlichen Gott vor Augen hat, ist das was wir Modernen das „sittliche Bewußtsein", oder auch die „sittliche Weltordnung" nennen im Verhältnis zur sittlichen Person als solcher. Im Gewissen verstehen wir sowohl die unerbittlich richtende Kraft des der Seele klar gewordenen Sittengesetzes, als die Paradoxie der unbedingten Vergebung, von der sich der Glaube versichert hält. Luther hat in der Sache den genialen Tiefblick bewährt. Er denkt nie einen Augenblick daran, daß das sich verurteilende, in jede Strafe einwilligende Gewissen sich zuletzt selbst befreie, indem es aus der sittlichen Weltordnung für sich Vergebung herleite oder „postuliere", in kraft etwa des Urteils, daß ihm angesichts seines in der unbedingten Selbstverurteilung bewährten Ernstes der Unterwerfung das zugute kommen müsse, worin das sittliche Gesetz seine eigene höchste Forderung sehe. Er leitet das Recht des Gewissens, an Vergebung zu „glauben" schlechtweg nur aus einem freien „Entschlusse" Gottes ab und hält sich dabei ausdrücklich und ausschließlich an die unter dem Eindruck der Wahrhaftigkeit ihm entgegengetragene Offenbarung Gottes als Person. Man kann nicht umhin, Luther recht zu geben; denn wir können uns wirklich das beides klar machen, 1. daß das Sittengesetz als solches d. h. die unpersönliche

guten Schrift, Th. Liter. Ztg. 1900, S. 707—712, habe ich angedeutet, daß der Gedanke vom „Geiste" bei Luther den vom Deus absconditus berühre; in De. s. arb. tritt das nicht zutage, und ich weiß nicht mehr, was mir da vorgeschwebt hat).

„sittliche Weltordnung" trotz der Forderung der Versöhnlichkeit selbst kein Vergeben übt, gar nicht üben kann, vielmehr unerbittlich die Schuld „rächt" und sich in einfacher heiliger Majestät durchsetzt, gleichgültig was aus dem „Schuldigen" wird [22]), 2. daß dagegen die sittliche Person ganz anders dasteht, ihrerseits allerdings vergeben kann und soll, so doch, daß niemand das Recht hat, ihr den Entschluß als Tatsache vorwegzunehmen, ihre Verzeihung also eigenmächtig (ohne „Erklärung" ihrerseits) an sich zu reißen [23]). Wir werden dies beides für die weitere Erörterung im Sinne behalten müssen.

Das Bisherige erschöpft Luthers Gedanken über den Deus absconditus deshalb noch nicht, weil er damit noch ein besonderes Problem verbindet, das Rätsel der doppelten Prädestination. Von seinen frühesten Schriften an bis hin zu den letzten kommt Luther immer wieder (in den späteren freilich nicht mehr oft) eigens oder mit Anspielungen auf die ihm als zweifellose Lehre der Schrift verbürgte Behauptung, daß Gott nach völlig freier, in keiner Weise deutbarer Entschließung nur einen Teil der Menschen zur Seligkeit „erwählt" habe. Es handelt sich für die andern im vollsten Sinne um eine willentliche „Verwerfung". Luther mildert diese Vorstellung durch nichts. Gott „treibt" viele Menschen (Luther rechnet ganz offenbar mit der Möglichkeit, daß es die meisten sind) ebenso „sicher" ins Verderben, wie er die andern, die electi, letztlich — ohne daß irgend etwas an ihnen erkennbarerweise sie dessen wert machte, oder auch nur vor den andern wert machte — sicher zum Heile führt. In De servo arbitrio fragt Luther nicht erst, ob es so sei, sondern setzt als Tatsache voraus, daß es so sei. Erasmus hat diese Lehre nicht eigentlich aus der Schrift wegzuinterpretieren gesucht,

22) In dem Lied des alten Harfners „Wer nie sein Brot mit Thränen aß" gibt Goethe in erschütternder und doch nur schlichtweg richtiger Weise der Unerbittlichkeit der sittlichen Weltordnung Ausdruck.

23) Nach Kant gilt das Sittengesetz für die Vernunft so unbedingt durch sich selbst, d. h. als ein „autonomes", daß wir urteilen müßten, es gelte auch für Gott als „Vernunftwesen". Von diesem Gedanken aus kann das Gewissen schließen wollen, auch Gott „müsse" zu verzeihen wissen. So haben wir in der Tat zu urteilen. Aber dab i ist die Art dieses Gedankens als eines Grundsatzes, eines „Prinzips" zu beachten. Denn der Grundsatz steht bei der Anwendung oder Ausführung immer unter Bedingungen, mindestens immer der einen, daß er im konkreten Falle sachgemäß, d. h. seiner Idee gemäß ausgeführt werden könne. Verzeihung ist nicht schlaffe Nachgiebigkeit, rein leidentliches Gewährenlassen des Gegenwillens, gar Förderung desselben durch scheinbare Gleichgültigkeit gegen die Schuld. Und das ist nun immer der Punkt, wo der Schuldige von dem Urteil dessen, der ihm zu verzeihen hat, abhängig bleibt. Gerade als sittliches Wesen kann Gott nicht auf seinen sittlichen Willen (in diesem Sinne auf „sich selbst") verzichten und Vergebung an Verstockten d. i. sittlich Unrettbaren üben. Luther gesteht dem Menschen nicht zu, daß er selbst entscheide, ob er rettbar sei. Das Urteil darüber stellt er unbedingt Gott anheim.

sondern hat sie als ein „inutile paradoxon", d. h. als eins der obscura, denen der Bibelleser hin und her begegne, auf sich beruhen lassen wollen; man tue gut, die Schriftworte die auf sie führen theologisch nicht zu verwerten. Luther gibt zu, daß der Gedanke von Gott völlig paradox werde, wenn man jene Lehre ernst nehme. Aber er hebt alsbald (630, 18, 29—631, 15; 150 ff.) hervor, daß es Gott zu überlassen sei, warum er sie offenbart habe. Gewiß, sie belaste hoffnungslos Gott in den Augen der Menschen mit dem Verdacht der Ungerechtigkeit. Das hindert Luther nicht, den Gedanken in unverkennbarer Freudigkeit allen Bedenken des Erasmus gegenüber zu betonen, fast mutwillig spottet er des Erasmus als eines Vertreters der „Domina ratio" (674, 13, 205; 729, 7, 282), des „menschlichen" Urteils darüber, was gut heißen „könne", schlecht, „ungerecht", „hart" heißen „müsse". Er hält sich ausdrücklich daran, daß die Schrift nun einmal die doppelte Prädestination verkünde, und bekennt, *darum* unerbittlich dafür einzutreten, daß sie auch wirklich *gelehrt* werde; man dürfe sie nicht verschweigen, nicht verdecken. Es ist ihm, wie er S. 641, 3—11; 162, ausführt, zugleich einfach eine Pflicht des Gewissens, nicht davon zu schweigen, daß es bloß ein servum arbitrium gebe, um dann alles mithinzunehmen, was im Zusammenhange damit von der Schrift über Gottes Verhalten zu den einzelnen Menschen angedeutet, oder auch ohne Umschweif in „furchtbaren" Worten kundgegeben werde.

Ich habe in meiner Schrift von 1875 die Gedanken vom unfreien Willen und der Vorausbestimmung eines zwiefachen Ausgangs der Menschen auseinandergehalten, um jeden für sich zu verfolgen. Das ist nicht unberechtigt, denn die erstere Idee fordert ja nicht unbedingt die letztere, sie könnte auch den Gedanken tragen, daß Gott sich zuletzt „aller erbarme". An gegenwärtigem Orte kommt es mir nicht wie dort darauf an, zu zeigen, daß die beiden Lehren in der Tat nicht ganz die gleiche Quelle in Luthers Gedankenwelt haben. Vielmehr möchte ich nunmehr den Punkt aufweisen, wo beide Lehren sich innerlich in Luthers religiöser Anschauung *begegnen*. Und das ist in seiner Auffassung von der Art des *Glaubens* und von dem Verhalten Gottes als des *Heilsgottes*. Es ist nicht ganz so einfach, wie auch ich ursprünglich gemeint, Luthers Idee von Gottes „Willkür" richtig zu deuten. Es handelt sich um ein Nachempfinden seiner ja nie systematisch entwickelten, nur auf gegebene Gelegenheit hin in mächtigen Bruchstücken vorgebrachten, doch stets eine einheitliche *Intuition* verratenden Gedanken über Glauben und Gott. Fast zufällig spricht er auch mal formelmäßig seine Leitmotive aus. Für die Idee des *Glaubens* bietet gerade die Schrift gegen Erasmus die knappsten, schärfsten Thesen, die er in der Sache eigentlich immer verteidigt. Ich habe sie oben herausgehoben. Für die *Gottesidee* kann ich hier keine solchen kurzen Sätze an die Spitze stellen. Es handelt sich auch da um zweierlei.

1. Vor allem um eine feste *Begrenzung*, mit der Luther letztlich von der Freiheit Gottes in seinem Tun redet. Das habe ich früher nicht so

erkannt. Im Prinzip hebt Luther hervor, daß das liberum arbitrium, das freie Ermessen [24]), ein nomen plane divinum sei (636, 27—29; 158). Das meint er nicht nur in dem Sinne, daß Gott tatsächlich allein „Freiheit" habe, sondern daß auch ihm allein sie gebühre, er sie sich allein vorbehalten müsse, denn nur so habe er Allmacht, Allwissenheit: ohne diese Eigenschaften aber wäre er ein „ridiculus Deus" (718, 17, 719, 25; 267, 269). Formelmäßig spricht Luther es ferner aus: Ein Gott ist (nur), wer tun kann, was immer „er will", „Deus est cujus voluntatis nulla est causa nec ratio" (712, 32; 260). Es ist doch nicht richtig, aus diesem allgemeinen Satze

24) Ich wähle diese Uebersetzung jetzt, weil sie mir sachlich erst das richtige Licht für Luthers Gedanken zu gewähren scheint. Arbitrium und voluntas ist nicht ganz dasselbe. Als Synonymum zu arbitrium braucht Luther gelegentlich „jus" S. 781, 9; 359; zu voluntas gehört „vires", „potentia" etc. Wenn er (zur Wahl des Ausdrucks „servum" insonderheit wohl durch Augustin angeregt, wie ich in Anm. 11 berührte) den Titel seiner Schrift nicht auf die voluntas einstellt (so mannigfach auch von ihr in den Ausführungen darin die Rede ist), so folgt er ja darin dem Erasmus, wird aber gewußt haben, was der Ausdruck arbitrium bedeutet. Bei arbitrium überwiegt der Blick auf die Entscheidungsmöglichkeit, die Zielsetzung des Menschen, bei voluntas der auf die Kraft der Verwirklichung. Die beste Wiedergabe des Titels möchte eine Umschreibung sein. Das hat schon Justus Jonas empfunden und seiner Uebersetzung des Lutherbuchs die Ueberschrift gegeben, „Daß der freie Wille nichts sei". Ich würde etwa wählen: „Daß es mit dem Ermessen des Menschen nichts sei" oder, „Daß unser Heil nicht in unserm Ermessen (unserm Vornehmen) stehe". — In Ergänzung der Ausführungen in meiner Schrift von 1875 bemerke ich folgendes. Der Gedanke der voluntas, nie vor, aber neben dem des arbitrium, hat für Luther insoweit Interesse, als er Anlaß hat, der Frage nachzugehen, welches tatsächliche Vermögen der „Wille" — die Eigenfähigkeit — des Menschen in Hinsicht des Heils besitze. Er sieht nur Unkraft der voluntas, sobald es sich ernstlich um das „Gute" handele. Gott bestätigt ihm durch zahllose „Worte", was ihm die Selbstbeobachtung gezeigt hatte. Luther lehnt es ausdrücklich ab, daß Gott den Willen, den er zur Häufung der Sünde treibe, wider seine Neigung unter „Zwang" stelle. Im Gegenteil lasse die voluntas sich nur zu gern zur Sünde treiben, sie widerstrebe gar nicht, wenn Gott sie durch den Teufel zu sündigem Tun dränge und benütze. Kraft zum Bösen traut Luther dem Willen durchaus zu (S. 752, 10—12; 315). Es gehört nicht zum Gedanken des servum arbitrium bei ihm, daß der Mensch auch zum Bösen in sich keine Kraft habe. Zwar ist der Sündenfall Adams von Gott „gewollt", durch Entzug des Geistes bewirkt gewesen; Luther gehört in Hinsicht der Prädestination zu den „Supralapsariern". (S. 724, 36—725, 3; 276). Aber nur in dem Sinn, daß Adam und in ihm die ganze Menschheit ein für allemal ihre „natürliche" Unlust und Unkraft zum Guten erkennen „sollte" (S. 675, 25—35; 207. Man muß Luthers Gedanken übrigens aus dem Grundzug der ganzen Schrift, dem „Interesse", das sie wider Erasmus vertritt, interpretieren). Dem „bösen" Willen traut Luther soviel Stärke zu, daß er der Meinung ist, zum Guten müsse der Mensch allerdings „gezwungen" werden; da habe er „noluntas" (dieser Ausdruck S. 635, 14; 157). Ihm erscheint der Mensch, der seinem „Willen" überlassen werde, letztlich als sein eigener schlimmster Feind; Gott muß auch den Gläubigen immer noch vor sich selbst bewahren. Diese Idee steht letztlich hinter dem ganzen Gedankenkomplex, den Luther gegen Erasmus vertritt. Arbitrium und voluntas gehen natürlich dabei ineinander über. Luther erklärt ausdrücklich, daß er wählen dürfend, von Gott „frei" gestellt zu werden oder unter das servum arbitrium (einschließlich des cogi, das dazu gehöre), dieses als einzige Rettung wählen würde. S. 783, 17—39; 362 f. Wertvolle Ausführungen bei A. V. Müller, a. a. O. Nr. XX und XXIV. Doch unterscheidet er nicht zwischen arbitrium und voluntas.

ohne weiteres Folgerungen zu ziehen d. h. in abstracto daraus Schlüsse abzuleiten. Die zitierten Worte haben nämlich eine Fortsetzung. Gottes voluntas hat nulla causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur. Schon daß die Begriffe causa und ratio durch regula und mensura aufgenommen werden, ist nicht gleichgültig, am wenigsten aber, daß das „nulla" eingeschränkt wird durch die Idee, daß es sich für Gottes voluntas um keine „Vorschrift" handeln könne. Der Begriff des praescribere beleuchtet die vier Substantiva als Umschreibungen oder Zerlegungen des Begriffs der „lex", und zwar so wie diese auf eine höhere Gewalt, einen Richter für jemand hinweist. Gottes voluntas steht unter keiner solchen „Gewalt", cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa, aut ratio — wenn Gott Rechenschaft geben müßte —, jam nec Dei voluntas esse posset. Das ergänzt Luther mit einer Reflexion, die gewiß dahin gedeutet werden könnte, daß er Gott innerlich Willkür zutraue, aber nicht so gedeutet zu werden braucht (712, 35—38): Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit. Creaturae voluntati causa et ratio praescribitur, sed non creatoris voluntati, nisi alium praefeceris creatorem. Luther schließt gar nicht aus, daß Gott bei sich eine ratio habe für sein Tun, selbst sich eine regula und mensura gebe, daraus die causa für all sein Tun entnehme. Die Idee, daß er willkürlich handele, ist nur menschlicher Eindruck, kann nur aufkommen von dem Gesichtspunkt der lex aus, die dem Menschen gesetzt, ausdrücklich „vorgeschrieben" ist. Dem Menschen ist regula etc. von Gott, dem „Schöpfer", gegeben, so ist er gebunden, „verpflichtet", einem andern, einem „Richter", eben Gott. Aber dieser selbst ist nur sich verpflichtet, beurteilt all sein Tun nur von sich aus. Luther betont immer, es sei gewiß für die „Vernunft" unerträglich, daß Gott eine Auswahl unter den Menschen treffe. Aber wenn man von Gott Rechenschaft dafür fordern wolle, so heiße das seine Majestät antasten. Warum Gott non simul mutat voluntates malas quas movet? 712, 24—25; S. 259: Hoc pertinet ad secreta majestatis, ubi incomprehensibilia sunt judicia ejus. Nec nostrum hoc est, quaerere (wir haben kein Recht, zu „forschen" weshalb Gott nicht jede mala voluntas ändert), sed adorare mysteria haec. Wir haben hier ausdrücklich den Gedanken, daß der Deus absconditus nur ein Deus mysteriosus in revelato sei, nicht ein Deus revelato contrarius. Ich habe in der früheren Schrift, S. 17 ff., zu schnell und als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Luther in oben besprochenem Zusammenhang die regula, mensura, ratio als „Sittengesetz" in unserm modernen Sinn verstehe, er denkt aber nur an das Gesetz der Vernunft, so wie er von ratio spricht[25]).

25) Es hängt mit den Charakter der Schrift gegen Erasmus zusammen, daß es zum Teil kaum geht, bestimmte dicta probantia für die Grundideen beizubringen,

Für Luther ist ratio nicht dasselbe wie für uns, d. h. sie ist ihm nicht die volle Geisteswirklichkeit oder -wahrheit. Er kennt oberhalb ihrer noch eine andere ratio, die Gottesvernunft. Und die ist so hoch über der „bloß" menschlichen daß er ihr zutraut, mit dieser im Widerspruch zu sein ohne dem ihr eigenen Charakter, wie die Offenbarung ihn zeigt, je zu widersprechen, ob es auch so scheine. Auch sie hat eine regula, nicht bloß formal — vielmehr formal gerade nicht! — sondern in sich selbst oder in Gottes Wesen. Und Christus zeigt sein Wesen! Darauf verläßt sich die fides, auch wenn sie „Worte" Gottes kennt, die zu Christi Wesen nicht zu stimmen scheinen; sie hegt die Zuversicht, daß da nur ein Schein obwalte [26]).

---

von denen aus Luther streitet. Man muß Luthers Leitgedanken und Sprachgebrauch zum voraus kennen, um die Schrift richtig lesen zu können. Zu obigem hier etwa folgende Einzelbelege: 727, 25 ff.; 280 ff. führt Luther aus, Verfechter der ratio wie Erasmus forderten (729, 15; 283), ut Deus agat jure humano et faciat quod ipsis rectum videtur, aut Deus esse desinat. Nihil illi profuerint secreta majestatis, rationem reddat quare sit Deus, aut quare velit aut faciat quod nullam speciem justitiae habeat . . . Non dignatur Deum caro gloria tanta ut credat justum esse et bonum, dum supra et ultra dicit et facit quam definivit Codex Justiniani vel quintus liber Ethicorum Aristotelis. Vgl. 638, 4 ff., 160 ff.; 673 ff., 203 ff.; 692 ff., 236 ff. u. ö. Unter Umständen faßt er den Gedanken der ratio so eng (von bloß dem „usus et publici sermones"), daß auch die conscientia noch darüber steht, 641, 26—28; 163.

26) Für Luther gehören die Begriffe lex und ratio zusammen und sie sind ihm zugleich verbunden mit der Idee des „natürlichen Menschen". Letzterer besitzt die ratio, aber nicht die fides. Die ratio (zu der das Gewissen mit gehört) „versteht" die lex, begreift, daß es eine solche geben „muß" und läßt das, was Gott als lex offenbart hat, gelten, mindestens sofern sie „begreift", daß Gott ein Recht, oder doch die Macht habe, beliebige Forderungen zu erheben. Freilich erlaubt sie sich eine Kritik der Billigkeit oder Unbilligkeit der Fordungen Gottes. Da greift nämlich bei Luther die Idee von der lex naturalis ein, die der „natürliche" Mensch, die ratio, der lex revelata überzuordnen genötigt ist, und in kraft deren der Mensch auch Gottes Tun zu beurteilen sich für befähigt und berechtigt hält. Ratio, lex naturalis, homo naturalis nennt Luther auch „Aristoteles". Er hat sachlich auch eine Idee vom Guten (die er nur nicht mehr lex nennt), die sich mit Kants Idee trifft. Gewiß, auf das Begriffspaar „heteronom-autonom" verwiesen, würde er auch die höchste lex mit erstere m Ausdruck bezeichnen, das „Gesetz" ist ihm in jeder Form theonom. Aber das schließt nicht aus, daß ihm das „Gute", die Liebe, als Anspruch dem Rechte oder dem „Werte" nach so deutlich in sich selbst motiviert ist, wie für Kant das „Sittengesetz". In Christus erkennt er den „verborgenen" (versteckten, für den natürlichen Menschen, die ratio, undurchsichtigen) Sinn des „offenbarten" Gesetzes. Und der neue Mensch, der „Gläubige", läßt durch die lex, deren Geheimsinn (die Forderung der Liebe) er versteht und als innerlich bezwingend, dem Gewissen einleuchtend, anzuerkennen er nicht umhin kann, noch ganz anders den „alten Menschen" in sich schrecken, ja sich auch gerade als „neuen Menschen" demütigen und klein machen, als der natürliche Mensch durch die noch nicht durchschaute, zwar „anerkannte", taliter qualiter „begriffene", zugleich doch immer kritisierte lex es tut. Der Gläubige, der auch seinen Abstand von Gott ganz anders bemißt als der natürliche Mensch, wagt Gott nicht mehr zu kritisieren. Er bleibt sich bewußt, daß er nicht von sich aus den wahren Sinn der lex begriffen hat, er lernt das Wesen der Liebe immer tiefer erfassen und ahnt daß er es nie auslerne. So gestattet er es sich nicht, Gottes Tun auch nur an der begriffenen lex zu „messen". Gott wird für ihn exlex — nicht

2. Das zweite ist, daß Luther Gottes Majestät zwar nicht etwa zu rechtfertigen versucht (das wäre ihm fast Blasphemie), wohl aber in rechter Weise zu kontrastieren sucht. Er vergißt nie das „fidei est non falli". So bedenkt er, daß der Glaube nicht seinerseits zum Belieben werden darf. Lediglich voluntaristisch ist sein Gedanke vom Glauben auch in seiner Spitze nicht. Luther gibt sich ausdrücklich Rechenschaft, ob er wirklich der „Tatsache" gegenüber, daß Gott die Menschen zum Teil „verstocke", nicht zweifeln „dürfe" an Gottes clementia, justitia, sapientia, ja auch misericordia. Diese Eigenschaften Gottes leuchten ja aus der Sendung Christi hervor, und um sie handelt es sich immer für die fides, dürfte sie die je bezweifeln, so wäre sie bei sich selbst ins Unrecht gesetzt, so wüßte sie sich „getäuscht".

Es sind verschiedenartige Gesichtspunkte, die Luther geltend macht. Ob es auf andere, auf Erasmus, Eindruck mache, was er zur Rechtfertigung des Glaubens sagen könne, verschlägt ihm wenig. Wenn es nur dem Glauben genugtut! 707, 21—31; 252, fragt er, welchem Glaubensartikel denn etwa die Prädestinationslehre widerspreche. Erasmus habe gesagt, absurdum videtur, ut Deus qui non solum justus, verum etiam bonus est, indurasse dicatur cor hominis etc. Luther stellt die Gegenfrage: Sed ea absurditas, in quem peccat articulum fidei? Aut quis offenditur? Ratio humana offenditur, quae in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta etc. Das ist keine sehr tiefgehende Argumentation. Aber sie beweist doch, daß Luther dem Glauben Recht und selbst Pflicht zuschreibt, sich klar zu werden, warum er „non offenditur". Er braucht sich nur seine Gegnerin, die ratio, recht vor Augen zu rücken, sie mit ihrer „Blindheit, Taubheit, Torheit" — daß sie „Aergernis" an Gott nimmt, bestätigt es dem Glauben, daß er umgekehrt volle Zuversicht zu ihm haben dürfe. Denn nun kann er gewiß sein, nur Gottes Majestät, seiner Hoheit und Herrlichkeit gegenüberzustehen. Souverän will und muß Gott sein. Der ratio darf, ja soll die fides trotzen. Es ist für Luther eine Art praktischer unmittelbarer Gewißheit des Glaubens, daß er im Recht ist, wenn die Vernunft schmält und belfert. Wenn sie recht zu haben scheint, ist's — Gott gegenüber — sicher unrecht. Der Glaube traut sich selbst nicht, wenn er sich mit der ratio begegnet: dann möchte er zweifeln! Die Berufung auf die articuli fidei (das symbolum) bedeutet ein Abkürzen der Diskussion. Luther findet im Symbol die Bibel in nuce. Das war allgemeine, „katholische" Bewertung des Symbols. So kann er mit ihm e concesso argumentieren, und er tut's nach dem Grundsatze

---

„entnommen" dem Guten, und doch nicht „unter" ihm stehend, sondern identisch mit ihm in seiner souveränen Fülle. Vgl. zu diesem Kapitel Lutherscher Theologie K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, 1895; ferner W. Walther, Das Erbe der Reformation, 3. Heft: Die christliche Sittlichkeit, 1917 (Gutes auch schon in dem Buche von Lommatzsch, das ich in Anm. 1 nannte). Am direktesten auf lex und ratio eingestellt ist B. Bauch, Luther und Kant, 1904.

qui tacet consentire videtur. Daß es nichts von Prädestination sagt, wendet er dahin, zu betonen, daß es nichts dagegen sagt. Und wenn es die remissio peccatorum praktisch nach seiner Empfindung zum Mittelpunkte hat, so entsinnt Luther sich, daß diese ja durchaus die Freiheit der Entschließung Gottes zur Voraussetzung habe. So meint er 708, 8—9; 253, der Glaube „und der Geist" (Gegensatz zu Vernunft „und Fleisch", s. etwa 729, 19—20; 283), würden Gott als „bonus" preisen „etiamsi omnes homines perderet". Wieviel mehr haben sie Recht, ihn so zu preisen, da er nur einen Teil verderben läßt. — An anderer Stelle 784, 6—9; 363, meint Luther: honorandus et reverendus est Deus clementissimus in iis quos justificat . . . donandumque est saltem nonnihil divinae ejus sapientiae, ut justus esse credatur, ubi iniquus nobis esse videtur. Wäre seine justitia von der Art, daß sie humano captu posset judicari esse justa . . . nihilo differret ab humana justitia. Gott ist nicht wie ein Mensch; sobald der Glaube das sieht, dann weiß er sich, meint Luther, im Rechte (vorausgesetzt, daß es ein „Wort" ist, das er über ein Tun oder ein Verlangen Gottes vor sich hat). Einen Schluß a minori ad majus macht Luther a. a. O. (784, 21—34; 364) noch geltend: die Menschen seien „natura magistra" bereit zuzugestehen, daß ihre Macht, Kraft, Weisheit usw. „prorsus nihil" seien gegen Gottes Macht usw., aber daß es mit ihrer Art von „Gerechtigkeit" und ihrem „Urteil" über das, was Gerechtigkeit sei, gerade so stehe, davon wollten sie nichts wissen. Das sei „perversitas". Es gelte umgekehrt erst recht, „judicium nostrum nihil esse si divino judicio comparemus".

Zu einem Teile ist es nur psychologisch zu bewerten, wie Luther die Majestät Gottes wider die Vernunft kehrt; er empfindet es wie eine Entlastung für den Glauben, sich die Beschränktheit und Kleinlichkeit des „natürlichen" Menschenurteils vorzuhalten. Aber es charakterisiert doch auch seine prinzipiellen Maßstäbe, daß er immer wieder auf die „Irrationalität" Gottes als sein Majestätsrecht hinweist. Es liegt nicht darin, daß er Gott im sittlichen Sinn Willkür zutraue. Vielmehr umgekehrt daß er ihm solche nicht zutraue. Gottesweisheit ist anders, als Menschenwitz, auch in sittlichen Dingen! An Gott ist nichts konstruierbar, alles nur erlebbar, erfahrbar, durch „Sehen" (Christi) und „Hören" (des „Worts"). Es ist eine Probe erlebter, erfahrener Offenbarung, daß das Erlebte und Erfahrene aller (rationalen) Rechtfertigung oder Begründung spottet. Nichts spottet ihrer mehr als die Gnade, die der Gläubige als Tatsache kennt und an seiner „Unwertheit" als völlig irrational ermißt [27]).

27) Eine bemerkenswerte, hieher gehörige Auseinandersetzung bietet Luther S. 729 ff.; 282 ff. Er beschäftigt sich mit dem Worte vom „Rechte" des Töpfers, wie es ihm gutdünke, Gefäße der Ehre oder Unehre zu bilden, Jes. 45, 9; Jer. 18, 6; Röm. 9, 21. Erasmus will diesen Sprüchen irgendwie entgehen, da sie Gott als iniquus erscheinen ließen. Da meint Luther zuletzt, S. 730, 16 ff.; 284: Sed fin-

Luther redet zum Teil so, daß man sieht, er meine im Namen des Glaubens sich nicht wundern zu dürfen, wenn Gottes Gnade eine Grenze hätte, bzw. aus der Schrift zu erfahren, daß sie eine habe, nicht jedem gelte. Aber es bleibt doch eine Zuversicht bei ihm übrig, daß gerade auch diese „Offenbarung" in der Schrift eine „Verstellung" Gottes sei. Hat man sich überzeugt, daß Luthers Idee vom Deus absconditus jedenfalls keinen Widerspruch zu der des Deus revelatus bei ihm bedeutet, vielmehr nur ein „Rätsel", daß nach ihm Gott sich nur „verbirgt", versteckt, um den Glauben bei seiner rechten Art, bei seiner Gesundheit zu erhalten, so kann auch der Gedanke auftauchen, daß die Positivität der Behauptung der zwiefachen Prädestination wohl nur einen Schein bedeute. Es liegt in der Natur der Sache, daß Luther angesichts der Schriftstellen, auf die er sich beruft (die so klingen, als ob solche Prädestination Tatsache sei), diesen Gedanken nicht bejahen kann, wenn er meint ihn nicht verneinen zu brauchen; 690, 9—30; 228 f. Stellt Gott wirklich dem Glauben die Aufgabe sich nicht irre machen zu lassen, auch indem er ihm „positiv" versichert, er „wolle" nicht für alle das Heil, er habe eine „Auswahl" getroffen, so darf der Glaube nicht wagen, seinerseits „positiv" zu erklären, daß das Schein sei, aber er darf mit der Möglichkeit rechnen, daß es so sei. Jedenfalls muß er darauf bei sich bestehen, muß sich vergewissert halten, daß es, vorausgesetzt die doppelte Prädestination sei Tatsache, noch Verständnismöglichkeiten für dieses Verhalten Gottes gebe, die nur „noch" nicht erschlossen seien. Denn anders müßte er doch fürchten, zuletzt sich getäuscht zu sehen. Zum Schlusse seiner Schrift kommt Luther darauf, daß der Glaube wirklich diese Hoffnung, ja Verheißung habe. Sagt Luther „fides",

---

gamus quaeso Deum talem esse oportere qui merita respiciat in damnandis, nonne concedemus, ut et in salvandis merita spectet; si rationem sequi volumus aeque iniquum est indignos coronari atque indignos puniri. Wehe uns Armen, fährt Luther fort, wenn die ratio gölte! Auch Erasmus cum suis will ihr nicht mit solcher Schlußfolgerung sich anschließen. Ja warum denn nicht? Weil das ihrem Vorteil widerspräche! Da meint Luther, cum ratio Deum laudet indignos salvantem, arguat vero immeritos damnantem, convincitur non laudare Deum ut Deum, sed ut suo commodo servientem, hoc est, se ipsam in Deo quaerit et laudat, non Deum aut quae Dei sunt. Luther redet hier in dankbarer Gewißheit der Gnade Gottes, aber wenn er diese als zweifellos „irrational" hinstellt, so doch deutlich nicht als willkürlich, sondern nur als höher denn „alle Vernunft". Das spricht er in seiner Weise direkt aus, wenn er des weiteren darauf verweist, daß dann „cum illic venerimus, ubi (Deus) jam non credetur sed revelata facie videbitur", es klar werde, daß beides (das coronare und punire von solchen, die die ratio als indigni bezeichne oder bezeichnen „müsse") justum bei ihm ist. Man beachte, daß Luther hier 731, 10; 285 ein „modo" zu dem „incomprehensibile" hinzufügt, indem er Gottes Verhalten unter dieses Prädikat stellt. Es wird nicht immer „unbegreiflich" sein. Aber erst wenn die ratio mit der Unzulänglichkeit ganz besonders ihres sittlichen Verständnisses abgetan sein wird. Luther denkt offenbar daran, daß Gott nicht „jedem" verzeihen dürfe. Wo er könne, tue er es, er könne nur nicht bei allen. Reflexionen, wie die oben Anm. 23 angestellten, liegen vor der Schwelle seines Bewußtseins.

so meint er natürlich den „fidelis“. Die fides ist nur eine Funktion des fidelis. Worauf er zum Schlusse kommt, ist dies, daß der Glaube für den Gläubigen nicht das letzte Wort habe. Denn die Offenbarung Gottes an die Menschen auf Erden sei auch in ihrer Fülle (in Christus) noch eine unvollkommene. Für den Erdenmenschen ist Glaube die höchste Funktion, aber nicht für den Menschen überhaupt. Ihm wird zuletzt ein „Schauen“ beschieden sein, das Gott noch ganz anders „unmittelbar“, ganz anders hüllenlos erkennbar, verständlich macht, als seine Erscheinung „im Fleisch“. Kurz und schlicht entwickelt Luther 365 ff., daß der Christ wisse, es gebe dreierlei Licht für den Menschen und dementsprechend drei Stufen der Erkenntnis: das lumen naturae, gratiae, gloriae. Das erstere Licht leuchte der „Vernunft“, allen Menschen, das zweite dem „Glauben“, den Christen auf Erden, das dritte den Seligen im Himmel. Der Glaube begreife vieles, was die Vernunft nicht begreife, nicht ahne. Aber was der Glaube begreife, weil Gott da durch sein „Wort“ eine Lösung von Rätseln gewähre, die man alsbald als richtig erproben könne, sei so wunderbar, daß man im „Schauen“, in lumine gloriae, wahrlich erwarten könne noch ganz anders „Wunderbares“ zu „begreifen“, gerade auch das, was der Glaube nicht begreife. S. 785, 28—37; 366: In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. Mit Bezug darauf tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei . . . At lumen gloriae aliter dictat, et Deum . . . ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae. Luther stellt das ausdrücklich aus dem Verhältnis des lumen gratiae zum lumen naturae als einen zwingenden Schluß a minori ad majus dar. Man beachte das Futur „ostendet“, es ist sicher, daß das lumen gratiae die Lösung bringt. Luther wagt nicht (kann der Bibel wegen nicht wohl wagen) zu behaupten, daß die Worte Gottes über die doppelte Prädestination für Scheinerregung zu erachten seien. Es mag mit dem Trotz, den er dem Erasmus gegenüber zeigt, zusammenhängen, daß er es nicht offen hält, ob nicht vielleicht ein Schein vorliege. Er genügt sich mit der Zuversicht, daß Gott dereinst „gerecht“ befunden werde. Wie schwer er innerlich doch gerade hier das Rätsel empfindet, verrät er, indem er ausdrücklich hervorhebt, auch im lumen gratiae „scheine“ es, als ob Gott eine culpa da auf sich lade[28]).

28) Es darf dem Exegeten der Lutherschrift nicht entgehen, daß darin zuletzt nur hinsichtlich der „justitia Dei“ die Zuversicht ausgesprochen wird, sie werde einmal klar werden. Ohne Frage kann man meinen, es sei eher zu erwarten, daß Gott einmal als „gerecht“ erscheine in der Verwerfung bestimmter Menschen, die nach menschlichem Urteil nicht schlimmer seien, als die er erwählt habe, wie daß er auch als clemens, gar misericors darin sich erweise. Und doch ist der Inhalt des Glaubens über Gott die Zuversicht zu ihm als Liebe, „Gnade“. Wenn das lumen gratiae Gott bei seiner Auswahl als belastet mit culpa erscheinen läßt — so heißt es ja an oben zitierter Stelle —,

Der Gedanke vom Deus absconditus zeigt sich nach allem, was ich dargelegt habe, bei Luther als ein praktisch so vielbezogener, daß er Mißverständnissen weithin ausgesetzt ist. Aber wo immer man ihm ernstlich nahetritt, erscheint er (gerade auch in De servo arbitrio) als dem des Deus revelatus nicht entgegenstehend, sondern zugehörig. Es ist immer mit Vorbehalt gemeint, wenn Luther vom „offenbaren" Gott spricht. Gott ist so groß, so erhaben in seiner Majestät, daß er den Menschen gar nicht „ganz" offenbar werden kann, jedenfalls nicht auf Erden. Es gehört zur Stufe des Glaubens, daß da Gott immer im letzten absconditus im Sinne von incomprehensibilis bleibt. Der Glaube wird von Gott stets neu geprüft, ob er sich auch nicht irre machen lasse und sich nicht zu überheben versuche; immer wird er auf seine Bedingungen und demgemäß seine Grenzen hingewiesen. Er ist weit bevorzugt vor der ratio, aber er sieht doch auch noch ins Dunkele: das lumen gloriae leuchtet ihm noch nicht, oder wie in der Ferne. Es kommt darauf an, daß er sich von seinen Maßstäben nicht abdrängen

so muß es auffallen, daß Luther im lumen gloriae nur die justitia Dei hervortreten läßt. Ist „gratia" ihm etwa eine vorübergehende Art der Betätigung der Liebe Gottes, kein ewige? Besteht für ihn Liebe ohne Gnade? Aber auch von Liebe (dilectio, caritas, amor) Gottes ist ja keine Rede den „Verworfenen" gegenüber! Man beachte immerhin das „saltem" in dem aus S. 784, 8; 363 oben (S. 200) entnommenen Satze. Da deutet Luther doch auch einen Schluß a minori ad majus an. „Wenigstens" der „Weisheit" sollte man trauen. Nicht noch viel mehr der clementia und misericordia?! Sachlich entwickelt würde dieser Schluß auf die Hoffnung führen, daß die doppelte „Prädestination" nur Schein sei. Ich verweise nochmal auf die Ausführungen die Luther an Hebr, 11, 1 anschließt, oben S. 181). Da finden wir den Gedankengang schließlich so zugespitzt, 633, 19—23; 155: der Glaube begreife ja doch, daß das occidere, das Gott durch das Gesetz übt, eine vivificatio herbeiführe; so möge und solle er, wenn er sehe, daß er noch nicht „begreife", quomodo is Deus sit misericors et justus qui tantam iram et iniquitatem, scl. einer anscheinend willkürlichen Auswahl, betätige, sich sagen, daß er da nur Anlaß habe, sich vollends zu „üben". Dazu stimmt dann, daß Luther doch 708, 8– 9; 253, meint, dem Glauben würde Gott als „gut" gewährleistet sein, auch wenn er „alle" ins Verderben stürzte. „Bonus" heißt hier nicht bloß „sittlich tadellos" — das wäre justus! —, sondern kennzeichnet Gott mit derjenigen Eigenschaft, die dem „perdere" für den Glauben einen spezifischen Sinn gibt. Der Glaube (und freilich nur er) weiß, daß perdere bei Gott etwas anderes ist oder mindestens sein kann, als beim Menschen. — Vgl. auch den kurz zuvor oben (S. 199) zitierten Satz von 707, 11—15; 252, worin bonus von justus in einer aus Erasmus herübergenommenen, aber nicht beanstandeten Prädizierung Gottes unterschieden wird. Da ist die Pointe, daß Gott auch „gütig", mild usw. sei und immer so gedacht werden müsse. Immerhin bleibt es dabei, daß Luther doch nirgends die Kühnheit hat, die Paradoxie zu wagen, Gottes Verhalten zu den Verdammten sei letztlich clementia oder misericordia gegen sie. (Er hätte sie vielleicht wagen können. Doch dazu würde eine Untersuchung der Ideen von „Seligkeit" und „Verdammnis" bei ihm gehören, die hier allzuweit führt!) „Bonitas" ist gewissermaßen ein schillernder Ausdruck. Luther sieht noch gar kein wirkliches Licht. Er kennt auch ein odium Dei erga homines, das so „ewig" in Gott sei wie der amor, 724, 36; 276. So wagt er nicht Worte der reinen Plerophorie zu brauchen, wo er von Gottes Verhalten zu den Verdammten redet. Es ist, als ob ihn doch ein geheimer Schauder vor dem Gotte, der in seiner justitia (noch) völlig („totus") incomprehensibilis et inaccessibilis ratione humana (784, 12; 363) sei, im Banne halte.

läßt, nicht durch die ratio — die hat er zu verlachen, je nachdem zu verachten — nicht durch die secreta majestatis Dei. Christus „ist" Gott selbst. Wenn der Glaube ihn ansieht und sich an ihm für jedes Problem orientiert, das ihm aufsteigt, so kann er nicht irren. Aber Christus ist der Deus incarnatus, und die „caro" ist für den Menschen an Christus auch eine Schranke der Durchsichtigkeit[29]). Luther hat den Gedanken des Paulus nicht aus den Augen gelassen, daß Gott in Christus in gewissem Maße sich „entäußert" habe, will sagen: manches nicht „zeige", was zu ihm „gehöre". Nur daß der Mensch an Christus verstehen lerne, daß Gott aus „Gnade" sich ihm nicht als „nudus" oder „absolutus" zeige, da er so für Menschenauge noch unschaubar sei. In der Schrift gegen Erasmus kommt Luther nicht eigens auf den Deus nudus oder absolutus zu sprechen. Kein Zweifel, daß er ihn dem Deus absconditus gleichsetzen könnte. Das Resultat der Erörterungen über diesen ist dann, daß Luther ihn keinesfalls dem Inhalte nach unterscheidet von dem Deus vestitus (incarnatus, revelatus). Als nudus ist Gott für den Menschen nur, nach dessen Maß, (noch) nicht faßbar. Der Deus nudus „ist" völlig derselbe wie der Deus incarnatus, aber für den Menschen wie ein zu grelles Licht, wie die Sonne, in die man nicht „unmittelbar" blicken kann ohne zu erblinden. Es „gibt" nicht etwa einen Gott der

29) Es gibt Stellen bei Luther, wo gerade der Deus incarnatus als solcher mit dem Prädikate „absconditus" charakterisiert wird. So z. B. in der Probatio zur 20. und 21. Heidelberger These (1518), W. A. 1, 362, 9 und 23. E. A. opp. var. arg. I, 399 und 400. Luther hat in These 19 behauptet, nicht der sei digne Theologus, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit (Röm. 1, 21), und fügt nun These 20 hinzu, ein Theolog rechter Art sei vielmehr nur, der die visibilia, et posteriora [vgl. Exod., 33, 23] Dei, per passiones et crucem conspecta intelligit. Freilich ursprünglich habe Gott ex operibus suis erkannt sein wollen. Aber quia homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, so verlange Gott jetzt, daß sie ihn „colerent absconditum in passionibus". Jetzt gestattet er ihnen keine „sapientia" mehr. Jetzt muß man sich an Christus halten. Für den natürlichen Menschen (für die „sapientia" oder den „theologus gloriae", der die „majestas" Gottes zu verstehen und auf Grund von „Verstehen" zu „betrachten" unternimmt) bleibe er absconditus in passionibus. Aber wer der stultitia praedicationis, der humilitas et ignominia crucis „glaube", der lerne durch „Betrachtung" verstehen id quod res est, wer und wie Gott „ist". Luther zitiert hier 362, 14 den Spruch Jes. 45, 15. In der eigentümlichen Gedrängtheit dieser Probationes (s. zu ihnen den scharfsinnigen Aufsatz von E. Hirsch, Randglossen zu Luthertexten, B, Theol. Stud. u. Krit., 91. Jahrg., 1918, S. 122 ff.) tritt besonders deutlich zutage, wie für Luther die Ideen des Deus revelatus und absconditus sachlich identisch sind. In De s. arb., vgl. die oben in Anm. 12 zitierte Stelle 689, 22– 24; 227. — Eine eigentümlich reiche Verwendung des Ausdrucks Deus absconditus findet sich übrigens auch schon in der Psalmenerklärung von 1513/16; s. zu Ps. XVII (XVIII), 12, W. A. 3, 124, 29—39. In fünferlei Weise sei Gott absconditus oder „incomprehensibilis" 1. in fidei enygmate et caligine [vgl. dazu S. 123, 36—37], 2. in luce sua inaccessibili, 3. in humanitate, 4. in ecclesia vel b. virgine, 5. in sacramento eucharistiae, ubi est occultissimus. Zu 2. bezieht sich Luther auf den Areopagiten. Aber es scheint doch nicht, daß dieser ihm den Ausdruck Deus absconditus zugeführt oder im besonderen wichtig gemacht habe.

für sich selbst „anders" wäre, als er den Menschen „sagt" oder „zeigt". Der hypostasierte Deus absolutus der Scholastik ist für Luther nichts als ein Gedankenpopanz. Aber freilich nur, weil er den Deus absconditus in revelato gesehen. Mag doch die ratio den Deus nudus oder absolutus verselbständigen als ob er eine Realität wäre. Luther stellt ihr die Glaubenserkenntnis entgegen, daß Gott in derjenigen Art, die man an Christus erkenne, so viel größer sei als selbst der Glaube „denken" könne, daß der Deus absolutus der ratio darüber zu einem armseligen „figmentum" herunterſinke [30]). Gott kann den Glauben nicht täuschen. So darf umgekehrt der Glaube ihm, Christus und dem „Worte" (der „Schrift"), nicht mißtrauen. Es ist die schlimmste Verletzung Gottes ihn auch nur der Möglichkeit der „Lüge" zu zeihen. (Gott ist so verus wie unus 784, 11; 363!). Deshalb muß der Glaube sich darauf verlassen, daß Gott auch im „Geheimen" nichts sein oder tun „könne", als was in Uebereinstimmung ist mit seiner Offenbarung [31]). Ein Widerspruch kann nur bestehen

30) Man muß Luthers Spott über die Scholastik („sudaverunt hic Sophistae") mit ihren Unterscheidungen von necessitas consequentiae und consequentis, voluntas Dei ordinata und absoluta, signi und placiti „et multa similia" (616 f.; 715 f.; 719, 12—35) würdigen. Er sieht überall nur einen Gott, der non mentitur nec fallitur 716, 1, bei dem alles in Uebereinstimmung ist. Auf Willkür („Ungerechtigkeit") klagt nur die ratio. Die fides „verläßt" sich darauf, daß alles zueinander paßt und daß sie den wahren Gott kennt. („Figmentum" 715, 16.)

31) Als die Stelle, wo es am scheinbarsten heißen muß, daß Luther zweierlei Gott kenne, ist in Deo s. arb. wohl die anzusehen, wo er den Hinweis des Erasmus auf Ezech. 18, 23 (Dicit Dominus: Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat) zu widerlegen unternimmt, 682, 26 ff.; 218 ff.; Luther unterscheidet eben hier den Deus praedicatus, revelatus etc. und absconditus, non revelatus etc. so, daß jener, als „D. pius", den Tod des Sünders „deplorat", dieser aber nicht. Denn D. absconditus in majestate sua . . . operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. Neque enim tum verbo suo se definivit, sed liberum sese reservavit super omnia, 685, 21—24; 222. Aus der Gesamtausführung ist zu entnehmen, daß Luther nichts anderes im Sinne hat, als daß Gottes Liebe nicht Weichlichkeit ist. Aus dem Ezechielwort hört Luther nur den Trost des „bangen" Gewissens heraus. Wer vor sich selbst peccator ist, darf sich auf jenes Wort wie unzählige in der Bibel (die da überall „Evangelium" ist) beziehen. Aber nicht jeder peccator kommt zur Erkenntnis seiner selbst. Dann ist er bloß „homo" mit peccatum. Und nun führt Luther freilich das letztere auch auf Gott zurück: 683, 35; 219. Gott sage ja nicht nolo peccatum „hominis", sondern nolo mortem „peccatoris": das ist doch nicht bloß so zu verstehen, daß Luther in Gott „hinter" dem Deus salvator den Deus creator omnium sehe. Gewiß, der homo muß zuerst „da sein", existieren, ehe in Frage kommen kann, „was" aus ihm wird, „wozu" er da ist Auch peccatum kann nur da sein, wenn bzw. weil Gott es „will". Aber wenn nach Luther das peccatum, in das sich der homo notwendig verstrickt, zuletzt seine „Strafe" bei Gott findet, so ist das nicht Ungerechtigkeit bei Gott, („justus et verax apud se ipsum" 731, 9; 284) sondern diejenige „Freiheit", die begrifflich zu seinem Wesen gehört. Das Rätsel ist, weshalb Gott überhaupt das peccatum „will". Die Frage danach schneidet Luther in der Schrift gegen Erasmus einfach ab; hier begrenzt er seine Erörterungen auf die durch Erasmus geltend gemachten Bibelstellen und begnügt sich zu zeigen, daß sie den Sinn nicht hätten, den Erasmus behaupte, daß sie vielmehr alle zuletzt in die Richtung wiesen, die er, Luther, innehalte. Nur zum Teil erhebt sich Luther zur prinzipiellen

zwischen dem, was Wirklichkeit in ihm ist, und dem was der Mensch, eventuell auch der Glaube, sich davon „vorstellt", nach seiner Fassungskraft vielleicht sich vorstellen muß. Und daß seine Fassungskraft begrenzt sei, das bringt ihm Gott, da oder sofern er es sich nicht selbst immer vorhält, durch Worte der Schrift zum Bewußtsein. Die schroffsten, unheimlichsten solcher Rätselworte sind die über die doppelte Prädestination. Nirgends erscheint Gott „tiefer versteckt", so undurchsichtig, so unbegreiflich, wie hier [32]). Luther fühlt sich an jene Worte unbedingt gebunden, sie sind eben auch „Offenbarungen".

Man darf sagen, daß sich auf diesem Punkte alte und neue Zeit in ihm stießen. Für die Kirche, in der Luther heranwuchs, bestand die Offenbarung, soweit sie ihr in der Schrift festgelegt war, in den einzelnen Worten derselben als inspirierten Orakeln Gottes, für Luther, sowie er Reformator wurde, ist die Offenbarung zusammengefaßt in Christus als persönlicher Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen inmitten ihrer Geschichte. Aber Luther

Darlegung (Vollentwicklung) eines seiner eigenen Gesichtspunkte. Wie Luther sich die „Bewirkung" des peccatum „überhaupt" durch Gott denke, habe ich in Anm. 15 S. 185 angedeutet. Jedenfalls zweifelt er nicht, daß Gott dafür einen „Grund" bei sich selbst hat. Hat er einen Grund, so hat er einen sittlichen Grund. Das ist Luthers unweigerliche (ihn von Occam und seiner Schule trennende, darüber erhebende) Ueberzeugung. Daraus ergibt sich alles weitere. Weil er seine majestas nicht preisgeben „kann", seine absolute „Selbstherrlichkeit" behaupten „muß" — wenn er „Gott" bleiben will —, vollzieht Gott seine ihm von niemand als ihm selbst diktierten Urteile mit Schmerz ohne Schmerz, will sagen als ein sittliches „Muß". Niemand als er weiß, weshalb er sich im konkreten Fall nicht erbarmen „kann". Luther hat vielleicht als erster Theolog begriffen, daß auch die Liebe, als sittlicher Personwille, eine Gebundenheit in sich selbst trägt, eine Nötigung unter Umständen vor andern, d. h. scheinbar, mit sich selbst in Widerspruch zu treten, um sich zu behaupten. Das Sittengesetz ist unerbittlich und die sittliche Person kann Gnade (Vergebung) nur gewähren, Rettung nur bringen, wo sie durch ihr Verhalten das Sittengesetz beim andern durchsetzt. Gott ist für Luther sittliche Person und Sittengesetz in einem, also „sicher" überall mit sich in Uebereinstimmung. Zwiespältig („willkürlich") kann er nur menschlicher Beschränktheit dünken.

32) Es ist bezeichnend, daß Luther den Schein der „Ungerechtigkeit" als den schwersten, dem Glauben (nicht anders als der Vernunft) gefährlichsten empfindet. Er hält es offenbar für eher erträglich, daß Gottes Gnade eine Grenze habe als seine Gerechtigkeit. Zu den vielen Punkten bei Luther, wo man an Kant zu denken sich aufgefordert fühlt, gehört auch dieser. Das „Sittengesetz" läßt der sittlichen Person, wie ich in Anm. 23, S. 194 geltend machte, notwendig die Freiheit der „Entschließung" zur „Gnade". Aber nicht die Freiheit zur Gerechtigkeit! Will sagen: es verurteilt unbedingt den, der dieser nicht genügt. Ob die Gerechtigkeit im konkreten Falle Verzeihung gestatte, läßt das Sittengesetz als kasuistisches Problem offen. Luther steht voll tiefster Scheu und Ehrfurcht vor der Freiheit Gottes zur Gnadenentschließung im einzelnen. Daß er im Grundwillen gnädig sei, entnimmt er der Offenbarung in Christo, auch zahllosen „Worten" der Schrift. Aber er sieht auch eine „Offenbarung" vor sich, daß Gott nicht allen gnädig sein „wolle". Dieses „wolle" ist ihm, da Gott ja lauter immeriti, indigni, vor sich hat, ein Anstoß, für den Glauben eine „Versuchung", denn die betreffenden Worte klingen, wie wenn Gott der Willkür fähig sei! Dieser Klang ist für Luther der „Schein", den das lumen gloriae zerstreuen wird.

hat den alten Gedanken wie einen auch gültigen festgehalten. Und er ist über ihn nicht völlig Herr geworden, da er sich als Theolog die Bezüge zwischen Christus und der Schrift nur künstlich zu deuten wußte [33]). Er blieb sich bewußt nur durch die Schrift zu Christus gekommen zu sein. Ja die „veracitas" Gottes in der Schrift verbürgte ihm erst Christus als „menschgewordenen Gott". So konnte er die alte Anschauung noch gar nicht preisgeben. Er hat sich als Exeget sehr oft gut zu wehren gewußt, wo ihm der Einzelspruch Christus zu verdunkeln drohte. Daß er den Worten über die doppelte Prädestination gegenüber sich wehrlos fühlte, so sehr sie ihm „Christus" zu bedrohen schienen, hängt damit zusammen, daß sie sich letztlich trotz allem mit seinen innersten Erlebnissen an Christus, dem ihm da entstandenen mächtigsten, lebendigsten Eindruck von Gottes Wesen begegneten. An ihnen machte er sich das Tiefste und Oberste klar, worauf man durch Christus für den Gottesglauben verwiesen werde. Ich meine, daß ihm daran die „Einheit" von Majestät und Liebe entgegentrat. Man muß diese beiden Begriffe in Luthers Sinn bei Gott stets durcheinander integrieren: Gott hat keine Majestät (Ueberlegenheit, Hoheit) als die der Liebe (Gnade), aber auch keine Liebe als die der Majestät. Er allein bestimmt, was Liebe „ist"; hat er uns an Christus verständlich gemacht, daß und wie er in seinem Wesen Liebe ist, nichts als Liebe, so sieht doch der Glaube mit ganz dem gleichen unmittelbaren Eindruck, richtiger gesagt: kann und soll er sehen

33) Schon bei der ersten Auslegung des Römerbriefs 1515/16 spricht Luther den Gedanken aus, der ihn fortan immer geleitet hat: In omni verbo totus est Christus et in singulis totus (ed J. Ficker, D. Scholien, S. 88, 27). In De s. arb. s. etwa 690, 5—8; 228. Er formuliert da ja in seiner prägnanten Art nur einen sehr alten Gedanken, mit dem doch er erst eigentlich Ernst macht. — Alle Untersuchungen über Luthers Stellung zur Schrift ergeben, daß Luther einen Ausgleich zwischen der altkirchlichen Inspirationstheorie und seiner neuen Bewertung des Inkarnationsgedankens nicht gefunden hat. Er behält die erstere als völlig gewährleistete bei. Vgl. O. Scheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, 1902. J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2. Teil, 1908, S. 60 ff.; S. 86 ff. O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus, I. Bd., 1908, 1. Buch, VI. u. VII. Kap. Auch J. Kunze, Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis, 1899, besonders S. 501 ff. Ritschl legt hauptsächlich Gewicht auf Luthers Unterscheidung von „hellen und klaren Stellen" in der Schrift und dunkelen, an sich unverständlichen, die von jenen aus zu verstehen seien. Nur der „Geist Gottes" verhelfe zum rechten Verständnis der Schrift. Das gilt für Luther auch von den hellen und klaren Stellen! Aber Christus, wie er im Evangelium erscheint, „soll" auch in den andern „vernommen" werden Da versagt Luthers Kunst der Behandlung der Schrift natürlich für nüchternes exegetisches Urteil, auch seiner Zeit, zumal seiner Gegner, oft. Er selbst empfindet das selten, und es ist doch nicht bloß Rechthaberei, die er dann als Exeget übt. Es ist bekannt daß er sich im einzelnen auch zurückhaltend, ja fast „kritisch" zu einem Bibelwort und zumal zu bestimmten Büchern äußert. Aber bei Gelegenheit stellt er doch jeden beliebigen Einzellokus als direktes, zweifelloses Wort Gottes (Christi) selbst hin und nimmt ihn für sich und seine Lehre in Anspruch. Die Schrift gegen Erasmus ist für letzteres einer der schlagendsten Beweise. Luther lebt in einer sicheren Intuition von Christus in der Bibel (im Symbolum usw.). Darum schreckt ihn ein Bibelargument seiner Gegner nie.

(er ist ja oft schwach und muß dann daran erinnert werden), daß er vor ein Geheimnis tritt und die Art der Liebe nicht auslernt. Gewiß hat Luther sich auch daran gewöhnt, mit Gott in „vertraulicher" Liebe verkehren zu dürfen. Aber so oft er sich eigens darauf besinnt, mit wem er es zu tun hat, wenn er das Wort „Gott" braucht, so erscheint ihm alles, was ein Christ da glaube, als Paradoxie. Das erheischt zum Schlusse noch Aufmerksamkeit.

Ich muß noch einmal einen Gedanken meiner Schrift von 1875 korrigieren. Es schien mir dort (S. 34 ff.), daß man annehmen dürfe, Luther habe in seiner eigenen Empfindung die Gnade, deren er sich getröstete, wie Willkür Gottes beurteilt. Das war zu viel behauptet. In De servo arbitrio spricht er sich über seine persönliche Empfindung kaum je aus, (s. etwa 719, 9—12; 268: Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem numquam me esse creatum hominem etc.). Ob er gelegentlich (in früherer oder auch späterer Zeit) Aeußerungen getan, die in jene von mir bezeichnete Richtung weisen, mag auf sich beruhen. Der Prädestinationsgedanke hat ihn auch für seine eigene Person geschreckt. Darüber haben wir Zeugnisse. Aber ob das mehr bedeutet, als daß er sich der Gnade so unwert fühlte, daß er es unter Umständen gar nicht wagte, sich an Christus zu halten (ob er die Unkraft zu diesem Wagen auf „Verlassenheit" von Gott, „Preisgabe" an sein eigenes arbitrium zurückführte), wäre noch zu untersuchen. Jedenfalls hat er solche Angst nur gelegentlich (und wahrscheinlich in krankhaften Zeiten) gehabt[34]). Er hat sich im Grundsatz je länger je mehr praktisch von dem Gedanken der doppelten Prädestination abgewandt. Die Plerophorie, mit der er sich gerade auch des Gedankens der „Verwerfung" vieler in der Schrift gegen Erasmus annimmt und darauf trotzt, daß diese „Tatsache" nicht verdeckt werde, hat ihre Veranlassung an der ihm ärgerlichen Haltung des Erasmus: der wollte kluger sein, als die Schrift, das durfte ihm nicht hingehen! Luther hat den Gedanken der zwiefachen ewigen Bestimmung Gottes über uns Menschen nie zurückgezogen; wenn er ihn nach 1525 doch praktisch zurückgestellt hat, so handelt er nach dem Grundsatz, den er oft genug auch dem Erasmus gegenüber ausgesprochen (z. B. 685, 6—7; 221), daß quae supra nos nihil ad nos und daß es darauf ankomme (686, 3; 222), die secreta majestatis Dei (wenn man sie nicht auf sich beruhen lassen dürfe, praktisch nur) anzubeten und mit Ehrfurcht zu umgeben (revereri, timere), will sagen: in „Scheu", ohne Neugier, ohne Angst, zu betrachten. Luther hat Gott keine wirkliche

34) Vgl. für Luthers Erlebnisse mit der Prädestinationslehre, die ihm im Occamismus entgegengebracht wurde, genaueres bei Scheel, Martin Luther 2. Bd., ², 1917, S. 149 ff. (Der Begriff der praedestinatio, die Frage nach ihrem Maße, ihrem Grunde in Gott war im späten Mittelalter „überall" verbreitet, selbst in Laienkreisen; schon A. Ritschl zog einen Vers aus Fridanks Bescheidenheit heran; A. Freitag verweist in seiner Einleitung zu De s. arb., W. A., S. 596, Anm. mit Recht darauf, er hätte das Material erweitern mögen.)

Willkür zugetraut, es je länger je mehr als bloße Versuchung beurteilt, mit dem Gedanken an solche umzugehen.

Es ist gegenwärtig ja für niemand mehr verborgen, daß Luther als Theolog von Occam ausgegangen ist[35]). Er hat auch als Reformator seinen Lehrer nicht verleugnet. Aber er ist ein Occamist besonderer Ordnung geworden. Das Entscheidende an der Gottesidee der Schule, durch die er hindurchgegangen, ist nicht so sehr, was mit der Erkenntnistheorie die sie vertrat (Nominalismus, Terminismus) zusammenhängt, (obgleich auch es für den Reformator nicht gleichgültig gewesen — Heim hat richtiges gesehen, ohne doch den Faden richtig in die Hand zu nehmen —)[36]), sondern die Deutung des Wesens Gottes als „Wille" (nicht bloße „Substanz", bloßes „Sein"). Das ist auch für Luther der Grundgedanke von Gott. Es gibt keinen Theologen, der lebendiger und tiefer davon durchdrungen gewesen wäre als er, daß in Gott alles „Wille" sei, demgemäß er immer „wirke"[37]), immer schaffe, alles bewege, treibe, dahinreiße[38]). Der Gedanke der Allmacht (Allwissenheit, Allgegenwart) Gottes ist ja als dogmatischer Satz

35) Das soeben genannte vortreffliche Werk von Scheel hat seinen Hauptwert und -reiz an der genauen Darstellung des theologischen Lehrbetriebs, durch den Luther in Erfurt hinging. Auf Einzelheiten brauche ich nicht einzugehen. Für vieles Spezielle, zumal für die andern als die „Schul"-Einflüsse, unter denen Luther zum Reformator reifte, hat A. V. Müller in dem oben Anm. 11, S. 178 genannten Werk (zu dem noch ein Aufsatz in Th. St. Kr. 1915, S. 131—172, gehört), zuletzt in der Schrift „Luther und Tauler", 1918, Bedeutsames zusammengebracht.

36) Luthers Aufgeschlossenheit für die konkreten individuellen Züge der Geschichte, auch der Bibel, hängt gewiß mit seiner nominalistischen Schulung zusammen. So hat Christus als Gestalt dadurch seine Aufmerksamkeit gefunden. Aber z. B. auch die Neigung Luthers, die Situation der Psalmisten, eines David u. a., zu erwägen, seine Virtuosität der Wertung des einzelnen, seine psychologische Einfühlung bei der Deutung biblischer Worte, ist angewandter Nominalismus! Will man sagen, seine eminente Kunst seelischer Beobachtung sei Naturgabe gewesen, so wende ich dagegen natürlich nichts ein. Aber der Nominalismus bot dieser den wissenschaftlichen Anstoß zur Ausreifung. Der Nominalismus ist in der Geschichte der Philosophie wenn nicht die Vorform, so doch die Vorbereitung des Empirismus. Luther ist als Theolog durch und durch „Empiriker" der Bibel.

37) Quod „vult" Deus, hoc aut amat, aut odit, 725 10; 276. Hier hat Luther es damit zu tun, daß Gott non amat vel odit quemadmodum nos, speziell daß er ohne „affectus" liebe und hasse. Aber der Satz hat prinzipielle Tragweite. Nur nicht in dem Sinne, daß Luther Gott Willkür zutraue, vielmehr handelt es sich bloß um seine „majestas", seine absolute Selbstherrlichkeit, der von uns nicht nachzurechnen ist.

38) In der Schrift von 1875 zitierte ich S. 16 den Satz: hoc asserimus et contendimus, quod Deus omnia quae condidit solus, solus quoque movet agit et rapit omnipotentiae sua motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae und fand, daß diese Worte „stark pantheistischen und mechanischen Anstrich" hätten. Das begreife ich nicht mehr ganz; selbst der Schein des „Mechanischen" wird doch zerstreut durch die Hervorhebung, daß alles „nach dem Maße seiner virtus", also unter Vorbehalt einer (formalen) cooperatio bewegt usw. werde. Das „solus" ist personalistisch zu verstehen. Gott soll als der absolut zielsichere „Herr", der mit immer gleicher Kraft wirke (nie raste), gekennzeichnet werden.

stets im Christentum gültig gewesen, in Luther lebt er in unmittelbarer Empfindung. Das bedeutete ihm der Occamsche Gottesbegriff! Er hat immer vor Augen gehabt, daß der Wille und die Tat zusammengehören, Eins sind. Gott ist ihm „gegenwärtig" als der Allwaltende, der alles „bestimmt". Gewiß kann man auch Sätze bei Luther nachweisen, die der Immanenzidee entsprechen, ja selbst an Pantheismus anklingen. Gott ist ihm auch das „Leben" in allem Lebendigen, der alles „erfüllt"; die Geschöpfe sind nur „Larven". Aber sein stetigster Eindruck von Gottes Allgegenwart ist, daß er alles sieht und hört, niemand und nichts sich selbst überläßt, uns überall nahe ist, so daß wir nirgends von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Luther hat das Wesen Gottes deutlicher personalisiert, als je einer [39]). Das ist es, was ihn von der Mystik geschieden hat, so froh er sie in einem Tauler, dem Meister der „deutschen Theologie" u. a. begrüßt hat. Was er an ihr als lockend, seine Seele befreiend empfand, ist ihre Forderung der ganzen „Hingabe" an Gott, der „Selbstentwerdung" des Menschen. Er hat dabei an das servum arbitrium gedacht, an den Verzicht auf Selbstbestimmungsrecht und Selbstbewertung. Sein Occamismus hat ihn vor dem Quietismus bewahrt. Nicht als ob er die Ruhe in Gott nicht gekannt. Aber das war ihm der Friede der Geborgenheit unter den Fittichen des Allmächtigen, die libertas christiana, die Gewißheit des Paulus: ist Gott für uns, wer mag wider uns sein.

Jedoch Luther ist von Occam herkommend diesem wahrlich ein Schüler besonderer Ordnung geworden. Für die Idee von Gott als „Wille", als absolutem, alles bestimmenden, alles unter sich haltenden Willen, lag an sich nichts näher, als die Vorstellungen vom bloßen Gott der Willkür. Und im Schulgedanken der factio Occamica blieb auch Gott der in Ehrerbietung im letzten Grunde immer nur gefürchtete, allenfalls in Scheu bewunderte „Herr". Oder auch der Gott, den man in der Mystik „vergaß". Daß er für Luther ein ganz anderer geworden, das hat die Fügung hervorgebracht, daß ihm die Occamsche Formel von Gott zum innerlich ver-

39) Nur im Streit um das Vorhandensein Christi im Abendmahl wird der Gedanke der Allgegenwart Gottes von ihm mit Kategorien der „Substanz" gewertet. Auch da sind die Kategorien der „Persönlichkeit" die obersten. Sehr charakteristisch für Luthers Auffassung der Allgegenwart Gottes ist die Erörterung in De s. arb. S. 622 f.; 141. Erasmus hatte es anstößig gefunden, daß man davon rede, Gott sei auch „in antro (scarabei) vel cloaca". Luther will, daß durchaus daran festgehalten, ja daß es öffentlich gelehrt werde, Gott sei auch „in immundis locis", und bietet die bemerkenswerte Motivierung, daß er sonst, wenn er per tyrannum captus in carcerem aut cloacam geworfen würde, „quod multis sanctis contigit", ja denken müsse, daß Gott seine preces nicht „höre". Daß Gott als Person „überall" erreichbar ist, das ist ihm das Interesse und der Inhalt der Idee von seiner Allgegenwart! — Für die Allmachtsidee Luthers ist u. a. zu bemerken, daß er ausdrücklich abwehrt, Gott dem „Götzen (idolum) Fortuna" zu vergleichen 706, 15—20; 250. Wenn er an anderer Stelle (617 f.; 136) daran erinnert, ein Virgil kenne ja schon das „Fatum" als allbestimmend, so verbirgt sich darin ein Appell an den Stolz der Christen, sich nicht von Heiden beschämen zu lassen, nicht wirklich ein Vergleich des Wirkens Gottes mit dem des Fatums.

spürten Erlebnis wurde, indem er mit dem dogmatischen Prädikat der Bibel als Gotteswort Ernst machte. Denn da ist der wirkliche Gott ihm als „redender" entgegengetreten. Das will sagen, Luther „erfuhr" Gott wie eine Person, die sich ausspricht über sich selbst, sich andern „kundgibt", sie davon vergewissert, was sie sei, wolle, könne, fordere, biete, versage. Die eigentliche Großtat Luthers ist dann geworden, daß er es wagte, auch mit dem Dogma von Christus, nämlich daß er in Menschengestalt Gott selbst „sei", rücksichtslosen Ernst zu machen. Denn damit fand er das Zentrum für die inhaltliche Vergegenwärtigung des Willens Gottes als Liebe und Gnade. Ich kann in der Kürze sagen, darin sei Luther der Occamist höherer Ordnung geworden, daß es ihm beschieden war, in dem Gotte des reinen, schrankenlosen „Willens" das Herz zu erkennen, das diesem Willen Richtung und Ziel gibt und all sein Wirken in Einheit bringt.

Man kann es schwerlich zu sehr betonen, daß Luther Gott und Christus im geistigen Blicke immer zusammenschaut. „Jesus Christ" ist ihm der „Herr Zebaoth, und ist kein anderer Gott". Das verträgt sich bei ihm durchaus mit derjenigen Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohne, die Bibel und Dogma verlangen. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit hat ihm stets festgestanden. Auch spekuliert hat er darüber. Aber nicht um es zu begreifen, sondern nur um es sich ganz zum Bewußtsein zu bringen. Praktisch handelt es sich für ihn stets darum, daß Gott in Christus sich nur so zum Menschen herabgelassen hat, daß in diesem der Glaube als Verlaß auf den immer gleichen, immer Liebe bedeutenden Inhalt seines unbedingt „freien", durch nichts als durch sich selbst gebundenen Willens erwachen kann, ja „muß" [40]).

40) Das Verhältnis zwischen Christus und dem Worte bei Luther ist ein Thema für sich. Der in Anm. 33 S. 207 zitierte Satz aus der Römerbriefvorlesung: in omni verbo totus est Christus etc. hat die Fortsetzung: ergo in uno negatus totus negatus est, qui in omnibus. (Aehnlich, der Sache nach, De s. arb. an der zitierten Stelle.) Aber Luther unterscheidet doch auch. Die Entschließung Gottes, durch das verbum die Menschen innerlich zu erfassen und gerade (bzw. nur) durch es zu retten, gehört zu seinen bloßen freien Willensakten. Luther vergleicht sie mit der Ernährung des Menschen durch das Brot: absque pane posset alere, placuit tamen per panem 695, 34—36; 236. So hat er nie über Christus geredet! Daß Gott, wenn es ihm „gefallen hätte", ohne Christus sich der Menschen hätte erbarmen, ihnen Gnade hätte erweisen können, hat Luther (soviel ich sehe) nie geäußert und schwerlich je gedacht. Aber Christus ist Gott selbst. Deshalb „soll" der Mensch ihn, Gott, nur ansehen, wie er sich in Christus „zeigt". Wenn Luther zwischen Christus und der Schrift doch unterscheidet, wie zwischen Gott „selbst" und der Schrift (606, 11—12; 124: Duae res sunt Deus et scriptura Dei, non minus quam duae res sunt creator et creatura Dei), so bedeutet das, daß er am Worte auch etwas für den Menschen Versuchliches empfunden hat, nämlich zu vergessen, daß Gott sich dieser menschlichen Form, commercium zu begründen und aufrecht zu erhalten, doch nur „bedient". Naturgemäß bezeichnet Gott selbst die Grenze bis zu welcher der Diener ihm dient. Christus ist ihm nicht ebenso nur „Diener" (oder „Geschöpf"). Ferner: wenn es eine ewige „Verwerfung" gibt, so kommt auch Christus selbstverständlich nicht für „alle" in Betracht. Aber wenn Gott in ihm das Heil doch allen anbietet, so kann Luther nur denken, daß nicht alle für Gott (Christus) „rettbar" sind, wenn er nicht auf sich

Auf die wissenschaftliche Frage, ob Christus eine kontingente Größe sei, hat Luther sich überhaupt nicht führen lassen. Nicht nur hat er den Begriff oder Ausdruck contingens, soviel ich sehe, nie verwendet, wo er von Christus und der „Erscheinung" Gottes in der Geschichte spricht[41]), er hat auch in der Sache nicht irgendwie das hier als philosophisches auftauchende Problem ins Auge gefaßt. Logisch oder erkenntnistheoretisch hat er die Geschichte überhaupt nicht als Problem empfunden. Gewiß ist ihm Christus nicht Gott „an sich", aber auch nicht in „zufälliger" Form, einer Form die vom „wirklichen" Gott religiös weggedacht werden könnte. Der Deus nudus oder absolutus ist für Luther eine pure Abstraktion, religiös ein Gespenst. Daß er überhaupt von einem Deus nudus spricht, hat nur die Bedeutung, die konkreten Merkmale des Glaubensbegriffs von Gott (des allein gültigen Begriffs von ihm) zu deutlicher Anschauung und theologischer Bewußtheit zu bringen. Der Deus incarnatus zeigt die ewige Wirklichkeit des Gotteswesens als Liebes- und Gnadenwille in den Schranken, worin das Menschenwesen ein Erschauen Gottes verträgt. Selbst das Kreuz Christi betrachtet Luther sub specie aeterni; auch es ist ihm ein „Notwendiges" in der Gottesintuition, „gehört" zum „wahren" Gott.

Aber freilich, es liegt für Luther gerade in der Bindung aller Gotteserkenntnis an den Deus in carne revelatus die sehr tiefempfundene Nötigung sich vorzuhalten, daß es auch einen Deus absconditus gebe. Nichts anderes lebt in Gott, wo immer man ihn in Gedanken suche, in seiner geschichtlichen Selbstdarstellung oder seiner himmlischen Verborgenheit, als das Eine, was in Christus lebte und lebt. Aber für Luther ist der Gedanke der Liebe eben an Christus als ein so wunderbar tiefer und reicher hervorgetreten, daß er, sinnend wie erhaben er in seiner Ganzheit, in dem „ewigen", dem „verborgenen" Gott sein müsse, unter Umständen den Maßstab, den er an Christus gewonnen, aus der Sehweite verliert. Er weiß, daß in Christus sich Gott zu den Menschen „herabgelassen" habe, etwa wie ein hoher Weiser zu einem geistesarmen Kinde. So traut er letztlich Gott, auch als Liebe, ein Tun zu, das jenseits alles menschlichen Begreifens, ja auch Ahnens liegt. Der Gedanke der „ewigen" Verwerfung war für Luther die größte Versuchung und Bedrohung des Glaubens, die er kannte. Aber schließlich besinnt er sich darauf, daß es doch am unbegreiflichsten sei, daß Gott über-

---

selbst verzichten will. Es ist in Luthers Sinn das Gegenteil von „Willkür", daß Gott nicht alle selig machen „will". (Alles an Gott ist Wille. Aber warum „schafft" Gott die reprobi? Luther wagt nicht zu sagen: um der electi willen. Das wäre auch Vermessenheit der ratio nasuta et dicax, 690, 9—30; 228.)

41) In De s. arb. spricht Luther von sich selbst, als Kreatur (esse meum vel fieri), gelegentlich als „contingens et mutabilis", 617, 13; 136. Von Christus konnte er gar nicht so reden. Wenn J. A. Dorner meint, Luther bringe die Menschwerdung Gottes in Christus nicht bloß mit der Sünde in Verbindung, denke, Gott habe sich auch „ohne die Sünde", nach einem ewigen Rate, inkarniert, so schwebt ihm etwas richtiges vor, ohne daß er es zur Klarheit brächte.

haupt Liebe sei, Gnade gar gegen die Sünder hege. Letztlich erscheint es ihm dann nicht rätselhaft, daß Gott in all seiner Liebe nicht „alle" erretten „wolle", sondern daß er soviele rette, wie er rette; 708, 8—9; 253. Der Gläubige, der sich in Christus zu dem Wagnis ermutigt sieht, für seine Person auf Gottes Liebe zu bauen und zu vertrauen, findet das am unbegreiflichsten, daß er von Gott geliebt und gerettet werde. Wie zum Danke wendet Luther sich von der Frage ab, weshalb Gott wohl „andere" nicht ebenso liebe. Das „kann" nicht an Gott, nicht an einer Schwäche seiner Liebe liegen, so „muß" es wohl an den Verworfenen selbst liegen. Und doch wird der Gläubige durch solchen Gedanken nicht „pharisäisch" gestimmt; er empfindet: unbegreiflich wäre es ihm nicht, nur allzu begreiflich würde es ihm sein, wenn Gott ihn von seiner Liebe ausgeschlossen hätte — oder gar wirklich zuletzt noch davon ausschließen sollte. Denn das ist und bleibt Luthers Meinung, daß der einzelne als solcher (wenn ihm nicht wie einem Paulus eine Spezialoffenbarung darüber zuteil geworden), nie vor andern oder im Unterschiede von andern „wisse", daß er erwählt sei. Er darf, „soll" es glauben! Aber jeder soll es, darf es — wenn er „kann". Das ist Luthers letzte Weisheit: wer glauben kann, braucht sich nicht, soll sich nicht schrecken lassen, daß er „weiß" von bloß einer „Auswahl", die Gott getroffen [42]).

Ich kann zuletzt Luthers Gedanken über den Deus absconditus unter zweierlei zusammenfassen: **1.** Luther will nicht von Menschengedanken, Menschenempfindung, Menschenmaß festgestellt haben, was Liebe sei und

---

42) Gerade in De s. arb. mahnt Luther immer wieder, daß man sich beruhige beim D. praedicatus. Wenn er (Anm. 12 S. 180; 31 S. 205 und 40 S. 211) zwischen verbum Dei und Deus ipse unterscheidet so heißt das in seinem Sinn keinesfalls, daß Gott wohl „lügen" möge. Es heißt nur, daß ein verbum Dei letztlich von niemand als Gott selbst gedeutet und angewendet werden wolle; daß Gott souverän sei auch in der Bemessung seiner „Worte". So handgreiflich auch ihm der Widerspruch zwischen den vielen Sprüchen der Bibel, die von unbeschränkter Gnadenabsicht Gottes reden, und den Sprüchen, die von einem Verdammungswillen Gottes zeugen, scheint, so ist kein Zweifel, daß Luther hier bloßen Schein annimmt. Er weiß ja gar keinen Ausweg. Aber der Mensch muß eben beide Reihen von Worten Gottes für unbedingt „wahr" halten. Wenn Gott sich „widerspricht", so zeigt er damit nur, daß er sich auch durch seine „Worte" nicht „begrenzt hat" (685, 23; 222: non verbo suo definivit sese); er hält sich nach eigenem Maße, „in majestate et natura sua", mit sich in Uebereinstimmung (und seine „Natur" ist „Liebe"!). „Beschäftigen" soll der Mensch sich nur mit den ihm verständlichen Worten, d. h. mit dem allgemeinen Gnadenangebot. Gerät einer in unstillbare Angst durch die ihm doch eben auch bekannten andersgerichteten Worte, so soll er darin gerade den Gott, der ihn sucht, erkennen. Die Worte vom vivificare durch occidere usw. gelten in Luthers Sinn gerade auch solchen Angefochtenen (719, 9—12; 269). Für ihn ist die eigentliche Probe der reprobatio, wenn es denn eine „Probe" am Einzelnen auf Erden dafür gibt, die, daß ein Mensch unangefochten, ohne „Angst", in fleischlicher Sicherheit oder auf Verdienste pochend (vielleicht sich stets „mühend" in äußerem Werk) dahinlebt. Heilsgewißheit ist für Luther nie „securitas", sondern certitudo objektiver Art, fiducia zur veritas promissionum Dei, die immer neu erworben, bzw. „geschenkt" werden muß.

tun dürfe, wirken könne. Er hat gewußt, daß Liebe in unendlich verschiedenen Formen sich betätigen kann, daß sie als Gesinnung mit sich einig sein kann selbst in entgegengesetztem Tun. Und auch das hat er gewußt, daß Liebe ein Maß von „Freiheit", d. h. Nurerlebbarkeit behalten muß. Wer vom andern der Liebe so sicher sein will, daß er des Vertrauens, des Wagens auf ihn und seine Gesinnung hin, entraten könnte, denkt ihn nicht mehr als Person, sondern als Sache. Luther hat ein Verständnis für das eigentlich letzte Geheimnis in Gott, daß er Person weil Liebe und Liebe weil Person ist[43]). 2. Luther hat sich nicht immer selbst auf der höchsten Staffel christlicher Frömmigkeit gehalten, aber er hat deutlich erkannt und immer wieder sich und andern vorgehalten, was ihre Art sei, d. h. worauf es für den ankomme, der sich zu Gott stellt. Er weiß, daß der Gläubige bereit ist, sich rückhaltlos mit Gott zu identifizieren, und wie nahe sich doch gerade da die Extreme berühren, nämlich daß der Gläubige Gott mit sich identifiziert. So muß Gott dem Gläubigen den Liebesdienst tun, ihn immer darauf neu prüfen, wen und was er suche, ihn, Gott, oder im geheimen sich selbst, irgendwelches „Glück". Gott läßt sich nicht zum Mittel machen, er muß verlangen, als er selbst, in seiner Liebe um ihrer selbst willen gesucht zu werden. Solches Suchen findet die Seligkeit in Zeit und Ewigkeit. Es führt nicht auf Mystik hinaus, denn Luther denkt nicht an bloße Geistigkeit. Gottes Liebe spendet auch in und durch die Welt viel Freude und Lust, hat er doch selbst Freude an der „Kreatur". Nach Luther fordert Gott als die Liebe nur das unbedingte Vertrauen, daß er, wie immer er es mache, „alles wohl mache". Wenn Paul Fleming singt:

Ich nehm es, wie er's giebet,
Was ihm von mir geliebet,
Dasselbe hab' auch ich erkiest,

so ist das der echte Ausdruck für das, was Luther im Verhältnis zu Gott Glaube und Liebe in Einem nennt. Luther hat sehr früh begriffen, daß es auch ein selbstisches Trachten nach „Himmelsfreuden" gibt, und daß es für den rechten Gläubigen das oberste Anliegen ist, sich davon frei zu machen. Doch das ist ein großes, noch kaum bemerktes, vollends noch nicht eigentlich bearbeitetes Stück Lutherscher Theologie. Für hier genüge mir der Hinweis auf die kleine Schrift, die doch eine der schönsten von Luther ist „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei", 1523 W. A. 11, 462 ff.; E. A. 22, 130 ff.

43) Was dieser Gedanke für die Dogmatik bedeutet, die Gottes „Allwissenheit", seine „Präscienz", auch in Hinsicht der Menschen, die zu Glauben und im Glauben zur Liebe kommen sollen (deren Liebe er selbst nur haben oder erfahren kann, indem sie ihm Personen, also „freie" Wesen sind und bleiben), durchdenken soll, diese Frage muß hier ja auf sich beruhen. Für Luther hat sie nicht existiert. Das heißt nicht, daß sie in seinem Sinne müßig wäre.

Der Pessimismus im Christentum.

Von **Willy Lüttge**.

In der Theologie der Gegenwart steht voran der Kampf um das Recht des religiösen Problems: um die Wahrheitsgewißheit der Religion, die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis für die Welt des Glaubens. Das bleibt auch die erste Frage des Christentums. Doch zugleich werden in diesen Kämpfen — in all den lauten und leisen Widerständen, in allen Formen der Kritik, Skepsis, Negation — immer wieder andere Gegensätze deutlich: Gegensätze der Religion selbst. Die lebendige Wirklichkeit der Religion, die Eigenart ihrer Inhalte und Werte: das ist hier die Frage. Sie ragt in die Gegensätze der Methoden und Systeme hinein. Vor allem in der Wertung der intuitiven, irrationalen, paradoxen Kräfte der Religion. Oft genug ist diese Frage — unbewußt, unerkannt — das Wesentliche und Entscheidende in den Gegensätzen des Kampfes.

Von hier aus gewinnen die religiösen „Urlaute" des Pessimismus und Pantheismus eine eigene Bedeutung. Denn es sind elementare Impulse von schöpferischer Gewalt, die in der Entwickelung der Religion und Philosophie später oder früher überall sich durchsetzen. Auch in der Entwickelung des Christentums. Doch Pessimismus und Evangelium: ists nicht die vollkommene Schärfe des Gegensatzes? Diese alltägliche und selbstverständliche Gewißheit ist doch kein Problem! Die Gegensätze der geistesgeschichtlichen Bewegung: Buddha und Christus, Schopenhauer und Hegel sind allzu deutlich. In der Fülle und Tiefe dieser geistigen Welten aber offenbaren und verbergen sich Gegensätze und Zusammenhänge. Ein charakteristisches Beispiel: in der religionsgeschichtlich und religionspsychologisch außerordentlich bedeutsamen Entwickelung vom Brahmanismus zum Buddhismus tritt zu tage, wie die Gottestrunkenheit und Gottversunkenheit pantheistischer Mystik und die stille Gelassenheit und alles umfassende, alles überragende Gewißheit des Nirvana sich in der Tiefe berühren — antithetisch und doch kongenial.

Pessimismus im Christentum: die ganze Welt katholischer Askese steigt vor uns auf. Keine versunkene und vergessene Welt für modernes Empfinden. Paul Sabatier, der protestantische Biograph des Franziskus, sieht in den mönchischen, priesterlichen, sakramentalen Ideen der Weltabgeschieden-

heit und Opferfreudigkeit, trotz menschlicher und allzu menschlicher Wirklichkeit, gewaltige Kräfte und ewige Wahrheiten der Religion, symbolisch deutlich und lebendig wirksam mitten im Alltag des Lebens. Diese Welt der Möncherei: die Kraft der Weltflucht eine Kraft der Religion, ein gut Stück Innerlichkeit der religiösen Kultur, und so das Weltferne, Weltfremde eine Macht des geistigen Lebens. Für andre Anschauung und Wertung ist damit die Parole ausgegeben: Lebensfeindschaft des Christentums. Der bürgerliche, welt-aufgeschlossene Protestantismus steht abseits dieser Zusammenhänge. Doch nur scheinbar. Die gleiche Spannung, vom Pessimismus aus, ist eine eigene Note des Protestantismus. Und — was oft übersehen wird — hier stärker empfunden und lauter umschrien als im Katholizismus.

Ein französischer Poet der Renaissance (Ronsard) zeichnet, halb in überlegenem Spott, halb mit verächtlicher Gebärde, einen unerfreulichen Menschentypus: trübe und finstere Gesellen, scheußlich, die Stirne in Falten gezogen, das Auge scheu und tiefliegend. Der unbefangene, unmittelbare Eindruck dieser Worte ist: im Hohlspiegel scharfgeschliffener Ironie ein charakteristisch übertriebenes Bild pessimistischen Wesens und Unwesens. Doch jener kräftige Widerwille gilt protestantischer Frömmigkeit! Unsere Antwort ist unwillkürlich ein stilles Lächeln: welch eine wunderliche, groteske Verzerrung! welch eine Verquickung von kaltem Witz und innerem Unverständnis! Aber jene boshaften Worte sind nicht etwa eine vereinzelte Seltsamkeit des Urteils oder ein Dokument aus den Kämpfen der Vergangenheit. Ein Emile Zola sieht, mitten in den Kämpfen Frankreichs gegen den romanischen Katholizismus, im Protestantismus nicht die freiere geistige und religiöse Macht, sondern in der Pedanterie und Hypochondrie des Protestantismus eine besondere Gefahr für die lateinische Kultur. Solche Urteile häufen sich: das Herbe, Harte, Nüchterne, Kalte des protestantischen Glaubens wird abgegrenzt gegen die naive Fröhlichkeit und gleichsam „klassische Heiterkeit" der katholischen Religion. Gewiß sagen wir wiederum: eine lächerliche Karikatur. Und doch drängt sich der Gedanke ein: was heißt Karikatur? Verzerrung und Uebertreibung des Charakteristischen! Sollte der Gegner wirklich erspäht haben, was uns in seinen Konsequenzen und Gefahren verhüllt liegt? Daß im Protestantismus nur deutlicher und lebendiger noch die inneren Zusammenhänge zwischen den Welten Pessimismus und Christentum hervortreten?

Diese Frage nach dem Pessimismus in der christlichen Religion ist vor Jahrzehnten in der Auseinandersetzung mit den Philosophen des Pessimismus eifrig verhandelt. Friedrich Paulsen hat eine starke und bleibende Wirkung jener philosophischen Entwickelung in dem neuerwachten Verständnis für das Christentum als Erlösungsreligion gesehen. Daß Erlösung von der Welt nicht nur das Geheimnis der Stillen im Lande, nicht etwa das Kleine und Enge, Dumpfe und Peinliche eine Konventikel-Frömmigkeit, sondern das Freie und Weite schöpferischer Ideen und Impulse ist. Daß hier der Erkenntnis

ein Stück Religionsgeschichte des Christentums sich erschließt und damit geistesgeschichtliche Zusammenhänge sich auftun [1]).

In gleicher Schärfe tritt dieses Problem in den historischen Streitfragen hervor: im Streit über die mittelalterlichen Motive und Ideen in der Reformation und über die Wertung des Neuprotestantismus, in der Frage nach der pessimistischen Grundierung des Urchristentums, bei Jesus und Paulus, in Eigenart, Gegensatz oder Zusammenhang. Nichts ist deutlicher und bedeutsamer als die Wandlung, die das Bild Jesu Christi in neuerer Zeit erfahren hat. Vorher sah man in ihm gern das Milde und Sonnige, Geduld und Liebe im Leiden, Vorbild und Urbild einer vertieften und befreiten Sittlichkeit, den Propheten frohen und sicheren Gottvertrauens. Jetzt ist der Blick geschärft für die herbe Größe Jesu in ihrer unerbittlichen Wirklichkeit und Wahrheit, für seine Worte von Frieden und Schwert, von Kreuztragen, Sich selbst verlieren und Sich selbst hassen —. Unverhüllt und unverstellt ist die Religion in ihrer schöpferischen Gewalt lebendig: was der Alltagsweisheit und -wahrheit als unmöglich und unvernünftig erscheint, das Unmeßbare und Unermeßliche des Irrationalen und Paradoxen, die unirdische Gewißheit und Entschiedenheit des Reiches Gottes, in dieser Welt und doch nicht von dieser Welt, der Welt überlegen, über sie erhaben und frei von ihr. Die gleiche Wendung tritt auch in dem anderen Verständnis des Paulus zutage [2]). Mehr und mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß die in sich ruhende reine Innerlichkeit (Rechtfertigung und Versöhnung) die Fülle paulinischer Religiosität nicht erschöpft. Dahinter und darüber steht eine andere Wendung des religiösen Erlebens: die Anschauung von dem neuen Aeon, eine in mystischen Kontrasten empfindende und doch zugleich ethische Konsequenzen bedingende Anschauung. In und durch Christus ist jeder, der sich im Glauben mit ihm zusammenschließt, in diese neue Welt hineingestellt: eine neue Schöpfung, ein neuer Mensch, ein neues Leben (— als religiöse Wirklichkeit, nicht als eine abgeblaßte Vergleichung gemeint). Darin ist die Erlösung, die innere Freiheit von der alten Welt, von den Werten der alten Wirklichkeit gegeben. Doch wie alles auf dem Gebiete des geistig-sittlichen Lebens, ist auch dies nicht fertig abgeschlossen, gleichsam in sich verkapselt und unverlierbar, sondern zugleich in das Werden hineingestellt und daher nur durch die eigene sittliche Tat des Menschen zu bewahren.

Ueber die Probleme der Apokalyptik, Eschatologie, Interimsethik, diese Lebensformen geschichtlicher Entwickelung hinaus werden wir in die verborgene Innerlichkeit und Tiefe der Religion geführt. Es ist eine der ewigen Fragen des Menschenherzens, die immer wieder, als die Unruhe des Glaubens, auftauchen.

---

1) Vgl. die Studie von J. Kaftan, Z. f. Th. u. K. 1908, 237 ff.

2) Vgl. J. Kaftan, Dogmatik 1897, § 55, 56. — Wrede, Paulus, 1904. — J. Kaftan, Jesus und Paulus, 1906. — Deißmann, Paulus, 1911.

Diese charakteristische Wandlung im Verständnis Jesu und Pauli läßt die Richtung erkennen, in der eine Berührung zwischen Christentum und Pessimismus notwendig erfolgen muß. Nicht so daß damit die immer neue Gewißheit der Zuversicht und des Vertrauens, dies gleichsam absolute Moment in dem Erleben christlicher Frömmigkeit, aufgegeben wird. Das Evangelium bleibt die frohe Botschaft von der Gnade Gottes. Doch indem diese Gewißheit nicht als ein abstraktes Schema gefaßt, sondern auf die umfassende Vielgestaltigkeit der Welt und des Lebens bezogen wird, ergibt sich eben aus den Kontrasten und Konflikten zwischen der Wirklichkeit und jener Gewißheit des Glaubens die Notwendigkeit der Erlösung, inneren Erhebung und Befreiung.

Von verschiedenen Zusammenhängen aus hat sich ein Ausblick auf das Problem des Pessimismus im Christentum aufgetan. Deutlich ist das Eine: nicht die rasche und sichere Formel, die nur die Gegensätze der Lebensbejahung und Lebensverneinung herausstellt, erfaßt und erschöpft die Wahrheit. Gewiß ist dieses letzte und tiefste Ziel die eine überragende Gewißheit, die alle geistigen Inhalte, sittlichen Werte und religiösen Kräfte innerlich umschließt und durchdringt. Doch geistiges und religiöses Leben ist die freie Entfaltung eines höchsten Zieles in der Fülle und Weite seiner Möglichkeiten und Wirklichkeiten, organische und charakteristische Konzentration mannigfachster Elemente und Kräfte, Spannungen und Gegensätze. Das tritt anschaulich und unverkennbar in jenen Tatsachen und Zusammenhängen hervor, die bisher skizziert sind. Von hier aus will das Problem gesehen sein.

Voran steht das uralte Rätsel des Leides. Nicht so sehr das eigene Leid, sondern das Unverständige und Unverständliche dieses unerbittlichen Schicksals in der Welt, denn immer wieder tritt eine gewaltige Katastrophe (z. B. Messina) wie eine blinde, brutale Schicksalsmacht, wie eine sinnlose Grausamkeit in den Zusammenhang des Weltgeschehens. Hilft hier der Gedanke der Schuld? „Meint ihr etwa, daß jene achtzehn, auf die der Turm bei Siloah fiel und sie tötete, schuldiger gewesen sind als alle Menschen, die in Jerusalem lebten?" (Luk. 13, 1—5). Oder der Gedanke einer statuierten Strafe: Gott redet in diesem Leid zur Menschheit? Oder auch der große Gedanke an eine Erziehung, die durch das Harte und Schwere das Tiefste in der Seele weckt? Unverlierbare Wahrheiten! Aber „das Geheimnis, das Dunkel, die Frage bleibt". Das Rätsel des Leides wird das Rätsel des Lebens. „Ueberall, wohin das Menschenherz sich wenden mag, ist es an Schmerzen geschmiedet . . . Die Dinge dieser Welt gehen dahin und vergehen, das zerreißt das Herz in schmerzlicher Begierde, denn es möchte so gerne ruhen und bleiben in dem, was es liebt. Aber in ihnen ist keine Ruhe, sie entfliehen". So spricht die verstehende Gelassenheit Augustins. Das Gleiche sagt leidenschaftlicher, schroffer ein Dichter unserer Zeit: „— weil er den furchtbaren Ernst unseres Lebens aus innerster Erfahrung begriff, weil er sich frei davon machen wollte, frei von der grausigen Notwendigkeit und notwendigen Grausamkeit, vor der sein empfindliches Gewissen immerfort in Entsetzen geriet" (Dehmel über Liliencron).

Das ist eben auch Erkenntnis und Erlebnis des Christentums. Nicht der Gedanke an das Jenseits, in unverbrüchlicher Gewißheit und unermüdlicher Hoffnung, überschattet und verdunkelt das Leben. Nicht die Schroffheit und Hoheit des Sündenbewußtseins verdeckt und erstickt alle frei und froh sich regenden Lebensgefühle und Impulse. Es ist das Rätsel des Lebens selbst in seiner grausamen Zwiespältigkeit. Nichts hat den kühnen und freien Idealismus des christlichen Glaubens mehr entwürdigt und entwertet als die glatte und sichere Formel, daß der liebe Gott in allem zu loben und zu preisen sei. Hier eröffnet der Gottesgedanke nicht den Ausblick auf „ferne Horizonte", es ist die Weisheit des „Vordergrundes" —. Wie bürgerliche Enge, nüchtern, niedrig, mutet das Lebensgefühl dieses Gottesgedankens an. Erst wenn diese selbstsichere Gewißheit zerschlagen ist, wenn die Wirklichkeit als furchtbares Rätsel, als quälende, unentrinnbare Frage gewaltig und gewaltsam die Seele erfaßt und erschüttert hat, erst aus diesen Tiefen der Verzweiflung erwächst jene Kraft, die stärker ist als alle Möglichkeiten dieser Welt. Wem Gott nie die Angst und Not der Seele geworden ist, dem ist er nie die übermenschliche Größe der Seele geworden. Gewiß gilt es nicht die unmögliche Aufgabe, daß wir, Gottes noch unkundig, aus der Wirklichkeit der Welt, dieser vielgestaltigen, vieldeutigen Welt, die Gewißheit Gottes herauslesen sollten. Aber die Festigkeit und Klarheit der tiefsten Gewißheit, die unser Leben trägt, will sich durchsetzen, die letzte und höchste Erkenntnis, die absolute Wahrheit will sich bewähren. Doch wie kann in dieser Wirklichkeit das Vertrauen auf den weltmächtigen Gott, die Freiheit und Freudigkeit des Vertrauens bestehen? Ist es nicht wie ein Zusammenstoß zweier Welten: der Welt des Gottesglaubens und der Welt der Wirklichkeit? Denn die Frage an das Schicksal, die Frage nach Sinn und Zusammenhang des Weltgeschehens gewinnt eine eigene Schärfe, wenn wir zugleich denken wollten: „Gott sitzt im Regimente". Das bedingt eine ungemeine Zuspitzung der Gegensätze und Verschärfung der Probleme, denn es schafft eine besondere Feinfühligkeit für alles Rätselhafte, Verworrene, Widersinnige und Chaotische im Weltgeschehen.

So darf der Idealismus des christlichen Glaubens nie der Gegensatz des Pessimismus sein, er darf — das ist innere sittliche Notwendigkeit — diese Fragen und Wahrheiten, die im Pessimismus lebendig sind, nicht wegleugnen und wegdeuten. Er muß sie in sich aufnehmen, in eine höhere, überragende, alles andere innerlich umfassende Einheit, und so in sich überwinden. Es wird vom Christentum die unentrinnbare Logik des Pessimismus bejaht, daß vom Leben — ohne die Konzentration im Gottesgedanken — gilt: es ist stumpfe Gelassenheit, die Augen hat zu sehen und nicht sieht, oder die Unruhe, die ziellos umgetrieben wird, oder die folgenschwere Erkenntnis, daß hinter allem Glanz und Wert der Kultur doch letztlich das Nichts steht. Aber das Christentum führt in eine andere Wirklichkeit, in die Wirklichkeit Gottes und damit in andre innerliche Zusammenhänge geistigen Lebens. Diese Gewißheit

erschließt den letzten Grund und das höchste Ziel von Welt und Leben und umschließt, umklammert so alles, auch alle ungelösten, unlösbaren Rätsel und Geheimnisse. Dieser Gottesglaube trägt in sich den Gedanken des unbekannten Gottes: der Deus absconditus, von dem Luther zu reden weiß, das Mysterium in der Gewißheit Gottes, auf das Calvin sich zurückzieht, ist nicht nur in den Zusammenhängen von Sünde und Schuld notwendige Erkenntnis, — alle Religion ist Gottesglaube. Und ebenso ist in dieser Gewißheit lebendig der Gedanke des leidenden Gottes: so lange das Kreuz Christi als eine Offenbarung Gottes selbst gilt. Das gibt der Gewißheit Gottes „ferne Horizonte" —, der Wirklichkeit der Offenbarung eine eigene Kraft und ewige Tiefen. So wird Religion ewiges, weltüberlegenes Leben aus Gott und in Gott, der überweltlichen Macht. Denn so ist die innere Spannungsweite gegeben, — die Spannkraft des religiösen Geistes, die das Einseitige, doch Lebendige und Große des Pessimismus in sich aufnimmt, der eigenen Bewegung des Lebens einfügt und so in dieser inneren Lebendigkeit, von den eigenen Zielen aus, überwindet. Die geistigen, sittlichen, religiösen Kräfte des Pessimismus bleiben wirksam als lebendige Kräfte. Doch richtunggebend ist der Glaube, der jene Elemente bindet. Sie bleiben aber ein notwendiges Ferment der Religiosität und Religion. Basis ist die Klarheit und Festigkeit der Gottesgewißheit. Jene pessimistischen Elemente sind die Unruhe des Glaubens: sie hindern die Erstarrung des Prophetischen und Heroischen im Leben der Religion. Denn sie bringen die Notwendigkeit der Reibungsflächen, und halten damit das Bewußtsein wach, daß auch in der Religion der absoluten Offenbarung es kein Fertigwerden mit der Gotteserkenntnis gibt und daß Gottesglaube wohl die Ruhe ist, die in der Gewißheit des letzten Grundes und des letzten Zieles liegt, aber auch die schöpferische Unruhe: nicht daß ich es ergriffen hätte —.

So wird Gottesglaube, innigstes Gottvertrauen, zugleich Erlösung von der Welt.

Damit hat der „unerfreuliche" Realismus Raum und Recht im Christentum: nüchtern und fest bejaht und doch aus der Tiefe des Glaubens überwunden, in innerer Befreiung und Erhebung. Kraft und Größe der Ideen und Impulse, die damit entbunden werden, treten in einer Vergleichung mit anderen Typen religiöser Lebenshaltung charakteristisch hervor. Ein im tiefsten ästhetisch gestimmtes Lebensgefühl empfindet die Wirklichkeit anders. Etwa die Theorie von Fries. Ihm ist lebendige, konkrete Frömmigkeit im letzten Grunde ein Ahnen und Empfinden des Ewigen und Unendlichen. Das Ewige redet zu uns durch das Zweckmäßige, das Schöne und Erhabene, das in Welt und Persönlichkeit sich offenbart: als die Harmonie des Ganzen oder als deren Spiegelung in einzelnen Bruchstücken der Wirklichkeit. Doch ist es nicht eine Sprache der Formeln und Begriffe, sondern wie die Sprache der Musik: Zusammenklang und Wohllaut, die das Geheimnis ihres Wesens nur dem Gefühl erschließt. So ist es das Gefühl, das in der Harmonie des

Schönen und Erhabenen die höchste Harmonie des absoluten Seins empfindet, und dies Herausfühlen, dies innere Berührtwerden, diese „Ahndung" ist Religion. Hier ist das Christentum die innere Vollendung der idealen Werte und Ziele, als ihr zusammenfassender Abschluß und tiefster Gehalt zugleich erfaßt, und damit Vollendung und Erhöhung des Menschentums in ästhetisch-religiöser Kultur. Auch heute sind diese Tendenzen weithin wirksam.

Von anderer Seite her und doch in dem gleichen Zusammenhang versucht Natorp die Einstellung des Christentums. Das Verständnis der Religion wird hier von dem Gedanken einer geistigen Gesamtkultur beherrscht und für diesen Gedanken vollzogen. Es ist eine in sich geschlossene, charakteristische Umgestaltung des Christentums „innerhalb der Grenzen der Humanität". Er identifiziert Religion und Gefühl und versteht unter Gefühl „die Innenseite des Bewußtseins, die unnahbaren Tiefen der Wirklichkeit, die eigentliche Lebendigkeit, die unendliche Regsamkeit des seelischen Lebens", — d. h. den Untergrund und die Einheit des persönlichen Lebens. Dies faßt sich ihm in dem Begriff einer Unendlichkeit des Gefühls zusammen: das ist ihm das Wesen christlicher Religion. Daher tritt an die Stelle der überweltlichen Gottheit die Idee der Menschheit, — die Idee zugleich in ihrer lebendigen Wirksamkeit. So setzt er jene Unendlichkeit des Gefühls in engste innere Beziehung zur Gestaltung der Kultur, der Menschheitsbildung, zur Entwickelung der „Vollkraft des Menschentums im Menschen". Darin sieht er Sinn und Wert des Christentums. Es ist eine konsequente Durchführung des religiösen Problems in den Zusammenhängen einer umfassenden Kulturphilosophie, die einer innerlichen Verarmung und Zersplitterung der Kultur durch Einführung der Stimmungswerte der Religion vorbeugen will.

Was fehlt diesen Entwürfen? Es sind wohlgefügte Theorien. Doch das Leben in seinen Gewalten und Tiefen, Widersprüchen und Spannungen, die unerbittliche Wirklichkeit redet eine andere Sprache. Die Formel erhabener Harmonie ist zu eng für die ganze Wahrheit dieser Wirklichkeit, die Formel der Kulturwerte zu schwach für die furchtbaren Rätsel und Geheimnisse dieses Lebens. Immer wieder ist in der leidenden Menschheit die Sehnsucht lebendig geworden nach Erlösung von der Kultur, von der Welt, und die Gewißheit wach geblieben, daß nicht schönheitsselige Spekulation und nicht das Menschenmaß der Kultur die Spannungsweite und ewige Tiefe der Wirklichkeit erfassen. Jenen Systemen fehlt das Verständnis für das Beunruhigende und Revolutionierende, Gewaltige und Unbegreifliche, Tragische und Heroische in der Religion. Ein unendlich Feines und Differenziertes ist gewonnen, doch alles Starke, Kräftige, Ursprüngliche fehlt, es fehlt die lebendige Religion als schöpferische Macht. Auch wenn die Philosophie Natorps die Gottesidee bejahen würde. Und nicht eben viel anders gestaltet sich das Urteil für die Selbstbesinnung auf die tiefere Begründung der Kultur. Wie A. Bonus, gewiß eines kirchlichen Traditionalismus unverdächtig, urteilt: um die Auswege frei zu halten zu neuer, starker Kultur ist kräftiger,

herber Widerspruch, ist eine Spannung von Kräften notwendig. Dies aber ist in innerer Freiheit und Selbständigkeit nur von einer Religion aus möglich, die eine überweltliche Gewißheit und daher eine Erlösung von der Welt und so die schöpferische Kraft des inneren Abstandes in sich trägt.

Es sind böse Worte, aber ewig gültige Wahrheiten, die Nietzsche gegen den ästhetischen Kulturidealismus eines David Friedrich Strauß sprach: dieser Typus eines schamlosen Philister-Optimismus, inkurabel mit seinem wahrhaft feiertagsmäßigen Behagen, Behäbigkeitslehre des Ich oder des Wir, sei eine absurde Denkungsart und wie ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. —

So wird der Gottesglaube Erlösung von der Welt, für die Seele die unüberwindliche Kraft innerer Weltüberwindung, für die Welt die schöpferische Macht des Reiches Gottes. Doch die Frage bleibt: Warum ist die Gottesgewißheit das Letzte und Höchste der Wahrheit? Warum nicht die Erkenntnis des Pessimismus? Der Pessimismus nicht als leidenschaftliche, alles zersetzende Stimmungsgewalt, wie Schopenhauer empfand, sondern in abgeklärterer Weisheit, in behutsamem Ausbau, wie Eduard von Hartmann (und nach ihm A. Drews) es wollte.

Es ist ein charakteristischer Versuch, Gegensätze und Spannungen in höherer Einheit zu umfassen. Die Ineinssetzung der Idee des Absoluten mit der Gottesidee und damit die innere Beherrschung des Ganzen durch ein Prinzip von religiöser Energie, — das Verständnis der Weltbewegung als Weltentwicklung und im Zusammenhang damit die Durchführung des Zielgedankens in dem Begriff einer Welterlösung: diese beiden Momente bedingen hier die innere Wendung des Pessimismus. Das All-Eine (die abs. Substanz, das abs. Subjekt, der abs. Geist) wird als das Unbewußte erfaßt. Das gilt daher ebenso von der Zweiheit, die das All-Eine in sich schließt: Idee und Wille. Diese Zweiheit vereint unverkennbar die absoluten Prinzipien Hegels und Schopenhauers (den Panlogismus und den Panthelismus). Wie Hartmann es definiert: über und hinter dem Logischen und Alogischen (d. h. Idee und Wille) steht das Metalogische: die Substanz als prädifferente Indifferenz. Der Wille, unbewußt und unbegreifbar, eben weil er vernunftlos und blind ist, „vollzieht den Uebergang vom ruhenden Zustand in den tätigen, und drängt diesen Uebergang dem Logischen (der Idee), als dem Passiven in der ursprünglichen Zweiheit, auf". Damit tritt der Wille in Gegensatz zum An-sich des Absoluten und wird vernunftwidrig. Die Idee will diese Störung durch Aufhebung des Hemmnisses beseitigen. Zur Auswirkung aber bedarf die Idee des Willens, denn das Wirken ist Sache des Willens. Der absolute Wille jedoch — als wirkender eben vernunftwidrig — versagt. Daher muß die Idee eine Spaltung in das Wollen bringen: die modale, weil dem All-Einen immanente, Vielheit entsteht. In den einzelnen Gliedern dieser Vielheit muß die Negation des Willens erfolgen. Nur so kann die endliche Zurückführung in die ursprüngliche Einheit sich vollziehen. Die

Verneinung des Willens aber ist erst durch das Bewußtsein möglich. Daher ist die Schaffung des Bewußtseins, d. h. der Persönlichkeit, nötig. So ist die konkrete Vielheit wirklich geworden. Und in innerer Notwendigkeit vollzieht sich der Weltprozeß der Erlösung: für den Einzelnen in der bewußten Verneinung des Willens, und in den Einzelnen für das Absolute, denn Weltleid ist Gottesschmerz, und die Erlösung der Welt Erlösung Gottes.

Es ist hier nicht möglich, Willkür und Widerspruch in dieser Begriffsmythologie aufzuzeigen. Eine überragende und umfassende Einheit der Gegensätze und Spannungen ist erreicht. Doch die schöpferische Kraft der Vernunft hat hier nur das Ziel, sich zu verneinen. Das Gleiche gilt von der sittlichen Vernunft. In der inneren Selbstgewißheit dieser schöpferischen Kräfte aber ruht die Philosophie des Christentums. Schöpferische Macht ist Entwickelung, Ueberwindung, Erlösung, — und dieser Gewißheit gibt der Realismus pessimistischer Erkenntnis Kraft und Tiefe. —

In all diese Zusammenhänge des inneren Lebens tritt die Wahrheit und Gewißheit des sittlichen Gewissens. Wie der sittliche Gottesglaube doppelt schwer all die Brutalität und Sinnlosigkeit der Wirklichkeit trägt, so wird diese Wirklichkeit in ihren tiefsten Gründen und Abgründen erst von dem Gedanken Sünde und Schuld aus erkannt und erlebt. Aber diese Gedanken sind nicht isoliert: sie stehen in den umfassenderen Zusammenhängen einer Erlösung von der Welt, doch sie sind das Heimlichste und Heiligste, weil das Eigenste und Persönlichste in der Religion.

„Eng ist meiner Seele Haus, mache Du es weit. Es ist brüchig, mache Du es fest" (Augustin). Diese Gewißheit will vorerst das Behagen des Alltags stören, die Seele in ihrem naiven Frieden erschüttern, ihr die unmittelbare Einheit und damit das selbstverständliche Selbstgefühl zerbrechen, d. h. in die Seele Aufruhr und Entzweiung hineintragen. Der natürliche Mensch wird „zermalmt und erhoben" durch diese „radikale Wendung und Revolution". Denn das ist das Werden und Wesen des sittlichen und religiösen Geistes, daß wir hier nicht die geradlinige Entfaltung einer naturhaften und naturgebundenen Welt erkennen, die sich offenbarende Tiefe des Natürlichen, sondern eine andere Sphäre, einen „fundamentalen und unversöhnlichen Wertunterschied" in unserem tiefsten Wesen selbst, radikale Umwertung, Gegensatz geistiger Welten. Erst in dem Bewußtsein um den Abstand zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem Menschen, wie Gott ihn will, gestaltet sich die Möglichkeit eines höheren Lebens, die Voraussetzung zu dieser Entwickelung. Denn erst so entsteht die Spannung, die weit und tief genug ist, um die Bewegung des geistigen Lebens zu entbinden, die zur Höhe und Kraft der sittlichen und religiösen Wahrheit führt. Erst so „bricht das tiefste Ich hervor" und stabiliert sich als lebengestaltende Macht. Den Gegensatz von Wirklichkeit und Wahrheit überbrückt keine „gutherzige" Theorie. Mit unbeirrbarer Sicherheit hat Kant die beiden Welten im Inneren des Menschen und ihren unversöhnlichen Zwiespalt erkannt. Er hat von dieser Erkenntnis

so Hohes und so Herbes ausgesagt, die schärfste Verurteilung in seinen Worten über das radikale Böse im Menschen und die freudige Festigkeit in der Anerkennung des sittlichen Willens und des ewigen Zieles in ihrer inneren Größe.

Das gilt vielen als unerfreulicher Pessimismus, als Widerspruch kleinlicher Enge gegen Weltoffenheit und Weltfreudigkeit. Goethe hat seine Ablehnung deutlich ausgesprochen: o der unnötigen Strenge der Moral, da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu allem bildet, was wir sein sollen. Feinsinnige Interpretation (Simmel) hat in der Weltanschauung Goethes als das Grundlegende und Entscheidende die Intensität des ästhetischen Lebensgefühls erkannt. Und das Charakteristische dieser inneren Haltung wird dahin umschrieben: es sei der künstlerische Egoismus, der sich der Produktion objektiver Werte bewußt sei, und für ihn sei die Aufgabe des Menschen darin beschlossen, daß er seine Kräfte bis zum vollen Ausschöpfen aller Möglichkeiten entwickle. Erst von hier aus wird der Blick auf die Tiefe des pantheistischen Lebensgefühls gelenkt, das letztlich alle diese Bekenntnisse Goethes durchdringt und beseelt. Dem wird die Erkenntnis Kants entgegengestellt, der den Gegensatz jener Welten im Ich des Menschen in radikaler Schärfe betont. Diese Erkenntnis wird als Einseitigkeit überragenden sittlichen Bewußtseins gegenüber allumfassendem pantheistischen Lebensgefühl charakterisiert. Nicht anders hat Kierkegaard das Problem gestellt: ästhetische Lebensauffassung oder sittliche Energie, ein unentrinnbares Entweder-Oder. Die Gewißheit des Christentums liegt in der Linie der Kantischen Erkenntnis. Nur daß die Absolutheit des Sittlichen hier durch die unmittelbare innerliche Durchdringung des Sittlichen und des Religiösen verstärkt wird. Diese geistige Artverwandtschaft hat Goethe selbst empfunden: Kant habe seinen Philosophenmantel frevelhaft mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt würden, den Saum zu küssen.

Vielleicht hat erst der Weltkrieg vielen die Augen geöffnet, wie sehr das Christentum in seinem „Pessimismus" recht hatte. Nicht eine schlimme „Infektionskrankheit des Sündenbewußtseins" (Erwin Rohde) ist die christliche Religion, sondern unverhüllte, nackte Wahrheit. Solange ehrliche Erkenntnis sieht: Für das Innerliche hat die Menschheit niemals ein sehr scharfes Auge gehabt (Wilhelm Raabe). Und wiederum: Das muß anders werden, hört man alle Tage und allenthalben, aber ich muß anders werden, hört man nicht (Rudolf Hildebrand). Oder auch mit bösem Seitenblick: mehr Haltung und weniger Geist! (Arthur Schnitzler).

An diese Gewißheit der Sünde und Schuld bleibt für die christliche Frömmigkeit die Gewißheit eines neuen Lebens gebunden: Vergebung der Sünden ist Leben und Seligkeit. Die Wahrheit bleibt: aus der Tiefe die Quellen. Die gewiß übersteigerte Einseitigkeit Kierkegaards wird stets eine notwendige religiös-kritische und religiös-schöpferische Erkenntnis sein für den Versuch einer umfassenden Selbstbesinnung auf die tiefsten Kräfte und Werte christlicher Religion. Drei Worte mögen dies deutlich machen: die Liebe Gottes

versteht der Mensch nur in der Reue oder er versteht sie überhaupt nicht. Der Einzelne erfährt jenen ungeheuren Druck des persönlichen Verhältnisses zu Gott, der ebenso tief demütigt als er erhebt, — und — wenn der Einzelne sich Gott verwandt fühlt, so bekommt er auch den ganzen Druck dieser Beziehung in Furcht und Zittern.

Für diese Erkenntnis ist eine Wendung in der Philosophie des Idealismus bedeutsam, wie sie Eucken vertritt. Auch er will das Christentum aus der Eintwickelung und Eigenart des Geisteslebens heraus verstehen und deuten. Doch in aller Schärfe betont er „die Erfahrung unüberwindlicher Widerstände und schwerster unerklärlicher Hemmungen des Geisteslebens in der Welt" und sieht in der Religion „eine Befreiung von der anfänglichen Art des Menschen, eine Umwälzung und ein neues eigenartiges Leben". Gewiß ist hier alles zu sehr von den Ideen und Werten der Persönlichkeitskultur aus gesehen: die Religion ist aus der Lebensanschauung geboren, die sonst Reflex der Religion ist. Doch scharf sind die Probleme des geistigen Lebens erfaßt, und sorgsam sind die Verbindungslinien mit der Religion aufgespürt. Auch in dieser anderen inneren Orientierung wird deutlich, daß der „Pessimismus" des Christentums nur Reflex eines starken, kühnen Idealismus ist. Denn jene radikale Umwertung und Neuschöpfung will das Große und Freie einer überlegenen Wahrheit wecken. Freilich ist oft, was stark war, starr geworden, der Gedanke der Sünde mit der Stimmung des Engen und Dumpfen, Kleinen und Kleinlichen belastet, — die innere Höhe und Spannungsweite der Erkenntnis und damit die religiöse Spannkraft fehlt. Diese innere Form, der seelische Typus, ist für die Kräfte, die er umschließt, bedeutsam. Das tritt in Nietzsches Kampf gegen das Christentum charakteristisch zutage. Für jenen „Pessimismus" der Gedanken Sünde und Schuld gilt aber: hier ist die Tiefe und Freiheit des religiösen Geistes erschlossen, die Kraft und Wahrheit befreiter und befreiender Innerlichkeit. —

So ist das Ergebnis all dieser Erwägungen: in weitem Maße ist ein pessimistischer Realismus anerkannt, der aber nicht in unfruchtbarer Negation und Skepsis erstarrt. Er ist ein- und untergeordnet einem hochgespannten Idealismus des Glaubens, der ihn in sich aufnimmt und aufhebt, doch so, daß dieser Wahrheitsgehalt des Pessimismus dem Glauben lebendig gegenwärtig bleibt, eine kritische und schöpferische Kraft. Der Gottesglaube ist seiner geheimnisvollen Tiefe beraubt und damit in seiner Lebenskraft und inneren Widerstandsfähigkeit gefährdet, wenn er zu der sicheren Selbstverständlichkeit „anonymer und korrekter" Zuversicht herabsank, die alle harten Konturen und grellen Farben der Wirklichkeit freundlich verhüllen und verschönen wollte. So konnte der Gedanke der Liebe Gottes wie etwas ungemein friedliches, beruhigendes, unanstößiges erscheinen, fast wie eine Wahrheit, die zur Trivialität geworden war. Aber keine Wahrheit ist glatt, abgeschliffen, jede Wahrheit hat ihre verborgenen Tiefen. Das Lebendige, Schöpferische, Große des Gottesgedankens ist Gewißheit und Geheimnis des Glaubens

zugleich, es erträgt nicht die Bildung an ein restloses Begreifen und Verstehen, erträgt auch nicht die Eindeutigkeit einer alles erschöpfenden Formel; die Gottesgewißheit will ihre unausschöpfbare Lebenstiefe, ihre unerreichbare unabmeßbare geistige Höhe. So geben, vom Standort des Glaubens aus, für den religiösen Gedanken, gerade die dunklen Rätsel, die ungelösten Fragen, jene pessimistischen Erkenntnisse und Wertungen eine Ahnung von überragenden ewigen Zusammenhängen. Ein charakteristischer Beweis hiefür ist die Geschichte der religiösen Ideen und Impulse in der Zeit nach der Katastrophe von Lissabon. Das Gleiche gilt von der sittlichen Innerlichkeit und Energie, deren Reflex die Gewißheit der Sünde ist: hier ist die Kraft unmittelbar lebendig, die einer Auflösung der heiligen Paradoxie, der „charakteristischen" Religion, in die allgemeine Bewegung einer „universalen" Geistesreligion widerstrebt; hier ist die eigentliche Kraft des Widerstandes, die neben der notwendigen Aufgabe einer Verbindung und Vermittlung der Religion mit der Kultur und Philosophie einer Zeit die notwendigere Aufgabe durchsetzt, den Aufstieg zu dem Zeitlosen und Ewigen, Unmittelbaren und Ursprünglichen der Religion offen erhält.

Vom Christentum war die Rede, nicht vom Protestantismus. Und doch rückt der Widerspruch gern Pessimismus und Protestantismus eng zusammen. Der Katholizismus ist eine Religion der Kirche, und die Kirche ist hier Macht der Gemeinschaft und Autorität, Macht der Erziehung und des Gehorsams. Der Protestantismus ist eine Religion der Freiheit und des Geistes. Es sind ungenügende Formeln, und doch sind sie Wahrheit. Es ist aber eine alte Erkenntnis, daß die Last der Freiheit schwerer sich trägt als die Last der Unfreiheit, ernster, drückender. In seiner Tiefe charakterisiert den Protestantismus der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben: diese Innerlichkeit der Religion, diese absolute Geistigkeit. Im Katholizismus die bunte, farbige, volkstümliche Welt der Kulte und Legenden, Traditionen und Sitten; gewiß ist in lebendigen Symbolen und in wirksamen Symbolen die Kraft des Opfers und des Märtyrertums, klösterliche und priesterliche Askese vorangestellt; doch für die ganze Weite und Fülle des Menschenlebens verkörpert sich in jenen sekundären, aber lebendigsten Zusammenhängen eine Welt voll Schönheit und Poesie. Es ist charakteristisch, daß in dieser Skizze gewiß nicht das Ganze protestantischer Religion berührt ist, doch das Entscheidende und Wesentliche, — das Umstrittenste und Tiefste. Auch im Katholizismus sind diese Motive und Momente der Religion lebendig, doch wer würde meinen, damit das Wesentliche des Katholizismus angedeutet zu haben. So ist der Protestantismus ernster, strenger, schwerer, — größer, — eine geistige Religion, absolute Innerlichkeit, persönliche Entscheidung und Verantwortung, — schwerer, oft zu schwer für die Einzelnen, und doch die stille Gewißheit einer ewigen Wahrheit, eine steile Höhe, aber — einmal erklommen — von einer gewaltigen Größe und Weite des Ausblicks.

Der christliche Vorsehungsglaube, seine Darlegung und Begründung in Predigt und Unterricht.

Von **Fr. Mahling.**

Der christliche Vorsehungsglaube ist nichts Anderes, als die sich aus dem christlichen Heilsglauben ergebende Gewißheit, daß in allen Ereignissen und Erfahrungen unseres natürlichen Lebens der Wille unseres Gottes als ein guter und gnädiger Liebeswille zum Ausdruck kommt [1]). Ist Gott für uns — ὑπὲρ ἡμῶν sagt viel mehr, als μεθ' ὑμῶν, das ὑπέρ ist von Paulus in Kap. 1—8 seines Römerbriefes entwickelt und noch einmal in dem 32. Vers des 8. Kap. begründet mit dem doppelten Hinweis: τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο und ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν —, wer mag wider uns sein? Der durch Jesus zum Bewußtsein der Erlösung und Gotteskindschaft gekommene Mensch weiß, daß er von dem Willen seines Gottes als dem eines gnädigen, liebenden Vaters getragen und in allen Lebenslagen geleitet wird, und daß er sich dessen getrösten darf, daß alles, was er erfährt, Liebes und Leides, Förderndes und Hemmendes, Sonniges und Trübseliges, der Ausdruck dieses väterlichen Liebeswillens ist und dazu dienen soll, den einen großen Lebenszweck zu erreichen, der ihm durch Christus aufgegangen ist, nämlich daß die Königsherrschaft Gottes in ihm und durch ihn in der Welt aufgerichtet werde. Das Motiv ist die Liebe; das Ziel ist Gottes Reich; die Lebenswirklichkeit eine planvolle Führung; das Wesen dieser Führung eine Erziehung; der Erfolg dieser Erziehung ist geknüpft an die vertrauensvolle Hingabe an die göttliche Leitung.

Dieser Vorsehungsglaube ist jetzt im Kriege einer besonders schweren Belastungsprobe ausgesetzt gewesen, und zwar in bezug auf die Reinheit seiner Auffassung und Bewährung. Hat er sich dabei als ein echtes Besitztum von Kraft und Dauer bei unsren evangelischen Gemeindegliedern erwiesen?

Die Erfahrung zeigt uns in vielfacher Vertretung folgendes Bild: der gläubige Soldat darf in den Krieg und in die Schlacht hinausziehen mit dem

1) C. A. Art. 27, Abs. 49: Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi.

Bewußtsein, daß Gott ihn schützen wird. Je stärker sein Glaube ist, desto inniger wird sein Gebet sein, desto sicherer darf er mit der Erhörung seines Gebets durch Gott rechnen, desto fester darf er darauf bauen, daß ihn keine Kugel und kein Unfall trifft, sondern an ihm sich die Verheißung des 91. Psalms in ihrer ganzen Schwere und Ausdehnung erfüllt. Der Vorsehungsglaube hat als seine stärkste Waffe das Gebet; durch das Gebet erweist er sich als einen Glauben, der Gott etwas zutraut; und dieses gespannte Zutrauen, das bis zum höchsten Maße gesteigert werden kann und muß, ist das Mittel, welches Gott überwindet und ihn zum Schützer, Bewahrer und Erhalter des Glaubenden macht.

Nicht anders stellt sich der Vorsehungsglaube bei vielen der daheimgebliebenen frommen Gemeindeglieder dar. Vater oder Mutter oder beide entlassen ihren Sohn mit der Versicherung ihrer Fürbitte, im einzelnen wie in der Gemeinschaft mit anderen Gemeindegliedern; diese Fürbitte wird ihn wie einen Panzer umgeben; sie wird so stark sein, daß er durch sie getragen und behütet wird; denn diese Fürbitte geschieht im Glauben; der Glaube traut Gott etwas zu, ja, er traut ihm viel zu, noch mehr, je gewaltigeres er Gott zutraut, desto gewaltigeres wird er empfangen. Von dieser Gewißheit getragen wird man Gott an alle seine Verheißungen in seinem Wort erinnern und darf die Zuversicht aus diesem Worte entnehmen, daß Gott in aller Trübsal den Sohn erretten wird. Und zumal dann, wenn sich viele Gemeindeglieder zu dem einen Gebet des Glaubens zusammenschließen werden; man denkt an das Lied: „Kann ein einiges Gebet einer gläubigen Seelen, wenns zum Herzen Gottes geht, seines Zwecks nicht fehlen; was wirds tun, wenn sie nun alle vor ihn treten und gemeinsam beten?“ Darum wird die Kriegsbetstunde besucht; ihr Besuch schließt mit der Fürbitte eine Hilfe für die Bewahrung des Sohnes in sich ein.

Von dieser Voraussetzung der inneren Empfindung aus ist es zu erklären, daß jemand, der nun trotzdem die Verwundung oder gar den Tod des geliebten Sohnes in der Schlacht erfährt, fortan sich von dem Besuch der Kriegsbetstunde zurückhält; er war ja zwecklos und hat das gewünschte Resultat nicht gebracht. Andere gehen noch einen Schritt weiter und werden an Gott überhaupt irre. Ihr Glaube hat sich auf Gottes Verheißungen gestützt und ist trotz aller Anspannung und trotz allen Gebetes doch ohne die gewünschte Wirkung auf Gott geblieben; so muß man ja an dem Dasein Gottes überhaupt zweifeln; man wird innerlich zuschanden.

Daß nicht nur im Krieg, sondern auch vorher schon dieser Gedankengang in unsren Gemeinden lebendig war, dafür mag ein doppelter Hinweis dienen. Einmal die Beobachtung der Tatsache, die wir zur Zeit der Hamburger Cholera erlebten, daß der 91. Psalm von manchen täglich, morgens und abends, gelesen wurde zur Glaubensstärkung: „ob tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zu deiner Rechten, wird es doch dich nicht treffen!“ Man schöpfte daraus die Gewißheit der buchstäblichen Erfüllung für sich selbst; der Glaubende weiß es, daß er unter dem Schirm des Höchsten sitzt und da-

durch bewahrt wird vor dem Angriff der Krankheit. Und zum anderen die Erinnerung an jenes ergreifende Erleben vor ungefähr 8 Jahren, als fromme, gläubige Eltern den Tod ihres Töchterchens zu beklagen hatten und nun einen Gebetsring mit ihren Freunden und gleichgesinnten, besonders gläubigen, und in ihrem Glauben als stark geltenden Christen schlossen, um die Auferweckung des Kindes herbeizuführen; man ermunterte sich gegenseitig zum Ausharren und zum Glauben in der Hoffnung auf das durch das Gebet herbeizuführende Eintreten des Wunders; man mußte schließlich — wenn ich nicht irre — am fünften Tag die Beerdigung des Kindes zulassen und stand nun vor der ungeheuer schweren Anfechtung, daß Glaube und Gebet sich als nutzlos erwiesen hatten; man war zum mindesten in der Gefahr, völlig irre zu werden an Gott.

Und erinnert uns nicht diese Tatsache lebhaft an das Drama von Björnson. Ueber die Kraft und den Gedanken, den er dort ausspricht: Das Christentum ist Glaube; der Glaube schließt das Wunder in sich ein, auch durch das Gebet die Fähigkeit, ein Wunder zu tun; geschehen nun heute keine Wunder, so ist das entweder ein untrügliches Zeichen dafür, daß die heutige Christenheit keinen Glauben mehr hat, oder aber dafür, daß der ganze Christenglaube von Anfang an nur überspannter Idealismus ist, hochragende Worte vom Glauben, viel versprechende Verheißungen, aber keine Wirklichkeit, keine Wahrheit.

Gerade Björnsons Drama — der Dichter war der Sohn eines Pfarrers — und seine Aufnahme bei uns zeigen uns, wie allgemein verbreitet diese Vorstellung vom Vorsehungsglauben ist: er schließt in seiner Höchstspannung die Fähigkeit in sich ein, durch das Gebet und die Fürbitte auf Gott einzuwirken und dadurch Wunder zu erleben und Wunder zu tun.

Ist diese Vorstellung eine richtige? Wir antworten mit einem Nein. Aber wie kommt es, daß sie so weit verbreitet ist im religiösen Empfinden unserer Gemeindeglieder? Wie mir scheint, ist diese Tatsache daraus zu erklären, daß wir in Predigt und Unterricht unsre Gemeindeglieder über den Vorsehungsglauben und seine Bedeutung nicht in der richtigen Weise unterwiesen haben. Wir haben in ihnen irrtümliche Vorstellungen erweckt und haben es an der nötigen Klarheit über das, was Glaube, Gebet, Fürbitte bedeutet, fehlen lassen.

In dieser Beziehung hat uns schon Luther durch den Wortlaut seiner Erklärung des 1. Artikels den Anlaß zu einem unrichtigen Verständnis gegeben; ich meine im besonderen die Worte: „mich wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Uebel behütet und bewahret". Seht man die Erklärungen von Luthers Katechismus in der katechetischen Literatur durch, so findet man an dieser Stelle vielfach die Auslegung: der Gläubige wird vor allem Uebel bewahrt; er wird so beschirmt, daß ihn kein Unfall trifft; der Fromme hat eine gewisse Garantie, eine Versicherung, daß er unter Gottes Schutz steht und ihm kein Unglück begegnet: „es wird keine Plage deiner Hütte

sich nahen"; dann wird fortgefahren: wenn nun aber doch ein Unglück kommt, dann hat Gott es eben zugelassen und dann muß es als ein wesentlicher Bestandteil seines Erziehungsplanes mit in Rechnung gezogen werden.

Führt nicht diese Erklärung dazu, daß der Vorsehungsglaube so aufgefaßt wird, wie es oben dargelegt ist? Als Beweis wird in der Regel herangezogen Psalm 91; aber auch Stellen wie Jes. 43, 1 ff., oder Psalm 50, 15: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen" werden dahin gedeutet, daß der Fromme im Glauben und Gebet die Schutzwaffe gegen Unglück und Uebel hat und die Möglichkeit, aus beiden erlöst zu werden. Mir ist es unvergeßlich, wie ein in der kirchlichen Gemeinschaft und im persönlichen Leben treu bewährter, ernst christlich gesinnter Mann auf seinem schweren Leidenslager — ihm war durch eine Operation die Zunge aus dem Halse weggenommen worden — mir schriftlich, weil er ja nicht mehr sprechen konnte, die Frage vorlegte, ob er nicht das Wort des 50. Psalms auf seinen Leidenszustand, und zwar nicht nur dem geistlichen Verständnis nach, sondern dem leiblichen Verständnis nach wörtlich anwenden könne: Gott habe es doch verheißen. Wir lassen die Kinder schon früh in der Schule diese Sprüche lernen: erwecken wir nicht dadurch in ihnen irrige Vorstellungen? Entsprechen diese Psalmworte wirklich der Stufe neutestamentlicher Frömmigkeit, wie sie Jesus uns lehrt?

Aber gewiß, wird mancher antworten; und er wird Worte Jesu anführen, die von starkem Glauben handeln, Mt. 17, 20 und 21: ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως-οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν; 21, 21 und 22: ἐὰν ἔχητε πίστιν — πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε; Lk. 17, 5 und 6; Joh. 11, 40 u. a., — von der Berufung auf Mk. 16, 16—18 ganz abgesehen —, und daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß Jesus eben unter dem Glauben und Gebet die Hilfsmittel versteht, durch welche göttliche Kräfte in unser irdisches Leben hineingeleitet werden, um in dem letzteren die Macht der Uebel, sogar die Macht des Todes zu beseitigen, in einer alles sonstige Menschenmaß übersteigenden Weise.

Und doch entspricht eine derartige Auffassung durchaus nicht der Gesamtverkündigung Jesu. Nur im Zusammenhang mit dieser läßt sich das rechte Verständnis des Jesu Sinn entsprechenden Vorsehungsglaubens gewinnen.

Mt. 11, 28—30 wendet sich Jesus an die κοπιῶντες, die Abgearbeiteten, sich Plagenden, und die πεφορτισμένοι, die mit Lasten sich Schleppenden, sei es der Last des Leidens, sei es der Last unvergebener Schuld im Gewissen; er ladet sie zu sich ein, damit sie von ihm die Möglichkeit lernen, das Leben zu bewältigen. Er gibt einen doppelten Weg an: einmal sollen sie das Joch auf sich nehmen, das er hat, und zum anderen sollen sie sich die Sanftmut und Demut aneignen, die er selbst übt. Der Begriff des ζυγόν ist nur von dem landwirtschaftlichen Betrieb aus zu erfassen. Das Zugtier kann den Wagen nicht ziehen mit all seiner Schwere, wenn ihm nicht das Joch auf den Hals gelegt wird; das Joch, das vor die Hörner gelegt wird, ermöglicht es dem Tier,

die ganze Kraft des Nackens und Körpers einzusetzen, um den Wagen vorwärtszubringen. Das Joch, das Jesus gibt, ist also die Fähigkeit, die er verleiht, die Last des Lebens zu tragen; er löst nicht von der Last, indem er sie beseitigt, sondern indem er eine Kraft mitteilt, sie zu bewältigen. Worin diese Kraft besteht, sagt der zweite Satz von der πραΰτης und ταπεινότης. πραΰτης ist die Fähigkeit, Menschen zu nehmen und zu behandeln; Jesus hat sie uns in einem besonderen Fall handgreiflich vorgelebt Lk. 9, 51—56; die Jünger wollen Feuer vom Himmel regnen lassen über die Bewohner eines Fleckens, die ihn nicht aufnehmen; Jesus weist sie darauf hin, daß sie als seine Jünger eines anderen Geistes sein müssen, und von ihm vielmehr das σῶσαι als das ἀπολέσαι gelernt haben müssen. Nicht um seiner Person willen haben ihm die Samariter die Aufnahme verweigert, sondern um des allgemeinen Vorurteils willen, jedem nach Jerusalem reisenden Israeliten die gastliche Aufnahme zu versagen. So versteht Jesus die Leute, so entschuldigt er sie, so macht er sie zugleich für seine Jünger zu den Objekten ihrer aufklärenden Arbeit. Wer die Menschen so ansieht und behandelt wie Jesus, wird die Lasten des Lebens, sonderlich die, welche ihm durch andere Menschen auferlegt werden, leichter tragen. — Die ταπεινότης ist die demütige Unterordnung unter Gottes Willen, die ehrfurchtsvolle Hingabe an Gott und sein Walten. Die ταπεινότης ist der Ausdruck des Vorsehungsglaubens, d. h. die Gewißheit, der Vater führt mich, er führt mich recht, ich vertraue mich seiner Führung an, bin ihm gehorsam und halte die Gewißheit fest, daß er mich liebt.

Demütige Unterordnung unter Gottes Willen und vertrauensvolle Hingabe an seine Liebe bringt den Menschen dazu, die Last des Lebens bewältigen zu können. Jesus will uns also dadurch helfen, daß er uns lehrt, die Dinge und Ereignisse des Lebens nicht für sich allein zu betrachten und zu erleben, sondern sie in den Zusammenhang mit Gott zu bringen. Für sich allein genommen sind sie eine große und schwere Last; auf Gott bezogen werden sie der Ausdruck seines väterlichen Willens in seiner Erziehung und Führung. Und die Bereitschaft, sie als eine Aeußerung seines Willens zu fassen, verleiht die Fähigkeit, Herr über die Last zu werden und sie mit beruhigtem und stillem Sinn zu tragen.

So lehrt Jesus seine Jünger in allem, was sie erleben, den Ausdruck des göttlichen Willens zu finden, einerlei, ob der Inhalt dieses Erlebens ein fröhlicher oder trauriger ist. In der Aussendungsrede Mt. 10, 28—31 sucht Jesus seinen Jüngern alle Furcht zu nehmen und ihnen statt dessen völliges Vertrauen einzuflößen. Furcht ist dem Bösen gegenüber am Platz; so wie man dem Gifthauch aus dem Wege geht, so gilt es, dem bösen Einfluß auszuweichen, damit das Gemeinschaftsband mit Gott nicht gelockert werde. Der leibliche Tod trennt die Seele vom Leibe, aber nicht von Gott. Darum sollen die Seinen keine Angst vor dem leiblichen Tode haben. Sie sollen sich dabei ihrer völligen Abhängigkeit von dem Willen Gottes bewußt bleiben. Mögen sie irgend ein Uebel erleiden oder den Tod, — sie erblicken in allem, was sie

trifft, die Aeußerung des väterlichen göttlichen Willens. Dieser erstreckt sich auch auf die Sperlinge. Es heißt nun nicht: kein Sperling fällt vom Dach, vielmehr sagt Jesus: der Sperling fällt! Diese Tatsache ist festzustellen. Aber wenn er fällt, so geschieht es mit göttlichem Willen, Gott ließ es zu. Gott wollte es, daß er fiel; und darum verliert dies Fallen sein Schreckhaftes; der Jünger Jesu sieht durch das Fallen hindurch auf den im Verborgenen wirkenden Willen Gottes..

Aber wird nicht der Wille Gottes als Akt der Willkür erscheinen? Dem will Jesus vorbeugen durch das Wort v. 30: ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. Diese Aussage soll keine Uebertreibung sein; als solche will sie uns auf den ersten Blick hin erscheinen, weil für uns das Ausfallen eines Haares etwas Gleichgültiges ist. Jesus verweist uns dem gegenüber gerade auf die Bedeutsamkeit eines Haares. Ist nicht jedes einzelne Haar für sich ein Kunstwerk? Welcher Mensch hätte es sich ausdenken können und wer hätte sein bis ins einzelste hinein so überaus wunderbares Gefüge so durchführen können, wie es Gott getan? Gott hat Arbeit auf seine Herstellung verwandt, darum ist es ihm von Wert. Und wenn wir es nicht achten, so liegt es eben nur daran, daß wir keine Arbeit auf seine Herstellung verwandt haben und darum diesem Kunstwerk gleichgültig und stumpf gegenüberstehen. Der Schluß ist a minori ad maius. Ist Gott das einzelne Haar schon von Wert, weil er Arbeit darauf verwandt hat, wie viel wertvoller ist ihm der ganze Mensch. Welches Interesse nimmt Gott deshalb an jeder einzelnen Persönlichkeit, πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς! Darum ist sein Liebeswille jedem einzelnen zugewandt, weil jeder einzelne Mensch in Gottes Augen einen unendlichen Wert hat, weil für Gott alles von Wichtigkeit ist, was den einzelnen betrifft, und weil darum der Mensch dessen gewiß sein kann, daß die Ereignisse, die ihn treffen, kein Ausfluß eines Willkürraktes Gottes sind, sondern Ausdruck seines guten und freundlichen Willens.

Ist dies nun nach Jesu Sinn der Vorsehungsglaube, daß ich mich beständig des auf mich gerichteten guten und gnädigen Willens meines Gottes und Vaters versichert halten darf, dann hat dieser Vorsehungsglaube mit der Erwartung des Freibleibens von Unfall und Uebel gar nichts zu tun. Ich habe keinerlei Garantie, daß mich nicht irgend ein Unfall trifft. Aber ich weiß, ob mich einer trifft oder ob mich keiner trifft, daß es so und nicht anders der Wille meines Gottes ist, und daß dieser Wille der für mich beste und einzig richtige ist. Paul Flemming hat es in die Worte gefaßt: „Es kann mir nichts geschehen, als was Er hat ersehen, und was mir heilsam ist!" Das ist der Vorsehungsglaube im Sinne Jesu.

Dieser Vorsehungsglaube ist keine menschliche Leistung, beruht auf keiner menschlichen Anstrengung; er ist völlig frei von der Erwägung, daß durch die Intensität seiner gesteigerten Kraft etwa eine quantitativ sich steigernde Gegenleistung Gottes hervorgerufen würde. Dieser Glaube ist vielmehr eine Gabe Gottes, eine Wirkung seines Geistes. Er kommt nicht anders im Menschen

zustande, als wie der Glaube an Gott überhaupt. Der Glaube ist Gottes gewiß. Wie kommt der Mensch zur Gewißheit Gottes?

Das menschliche Denken sucht immer wieder Gott zu erfassen, kommt aber höchstens zum Erfassen der Idee Gottes. Gott selbst ist für unsere Erkenntnis unfaßbar. Auf dem Wege der philosophischen Forschung erreicht man ihn nicht. Jesus hat nur einen Maßstab für die Beurteilung geistiger Dinge gegeben, der ein untrüglicher ist: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Wir würden demnach zu Schlußfolgerungen geführt werden können von der Schöpfung auf den Schöpfer, von der Tatsache des Lebens aus auf den Lebenspender, von der Ordnung in der Natur auf den Ordner, von dem Verlauf der Geschichte auf den Lenker derselben, von dem Vorhandensein des sittlichen Verantwortlichkeitsgefühls aus auf den Richter. Aber das alles bringt uns nicht zu Gott. Gott erkennen heißt in Lebensverbindung mit ihm treten. Das γινώσκειν im Neuen Testament ist kein theoretisches Ausklügeln; das Wort wird uns Mt. 1, 25 in seiner ursprünglichen Bedeutung klar: in Lebensgemeinschaft mit jemanden treten, eine Lebensbeziehung zu ihm bekommen. Ein solches Erkennen Gottes ist ein Erfassen Gottes, ein Berührtwerden von Gott, ein Ueberwältigtwerden von ihm. Ein solches Erfaßtwerden, ein solches Aufleuchten der Gewißheit, Gott ist da, und Gott tritt in Lebensbeziehung zu mir, ist nur dadurch möglich und wirklich, daß uns Menschen auf dieser Welt begegnen, in welchen Gott selbst lebensvolle Wirklichkeit geworden ist, Menschen, die sich Gott unterworfen haben und von dieser Grundlage aus ihr äußeres und inneres Leben führen. Der biologische Grundsatz omne vivum ex vivo gilt auch hier auf geistigem Gebiet. Nur durch gotterfüllte Menschen kommen wir zu Gott. Jedes Erfassen der Lebenswirklichkeit Gottes ist ein Sprung ins Dunkle, ein Paradoxon, wie Kierkegaard es darstellt; sein Licht empfängt dieser Vorgang von der Erfahrung Gott gehorsamer Persönlichkeiten aus.

Unter allen, die die Lebenswirklichkeit Gottes in sich aufgenommen und durch das Leben hindurchgetragen haben, die rückhaltlos bis in die äußersten Konsequenzen hinein von dieser Wirklichkeit durchdrungen waren, deren ganzes Sein von Gott in Anspruch genommen war, steht Jesus als der einzige da, der sagen kann: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." In Wort und Werk und allem Wesen ist bei ihm der Vater und sonst nichts zu lesen. Er erhebt den Anspruch, der Offenbarer Gottes zu sein. Gott ist Geist; er ist heiliger Liebeswille; er wird von dem Menschen erfahren, wenn der Wille des Menschen sich diesem göttlichen Willen ohne jeden Vorbehalt unterwirft. Jesus lebt in der Gewißheit, daß er der von Gott in die Welt Gesandte ist, um den Menschen die Lebensverbindung mit Gott zu vermitteln. Auf der Menschen Seite ist nur das eine nötig, daß sie aufrichtig gesinnt sind, d. h. das sein wollen, was sie ihrer göttlichen Bestimmung nach sein sollen. In diesem Fall sind sie bereit, die frohe Botschaft in sich aufzunehmen, daß sie in ihm den Retter und Helfer finden können, der sie in Gottes Gemeinschaft hineinführt.

Sie müssen sich zu diesem Zweck ihm nur anvertrauen, so wie sich ein kleines Kind seiner Mutter anvertraut. Die, welche sich so ihm anvertrauen, führt er in die Gemeinschaft mit Gott hinein, er trägt sie in die Welt hinüber, in der Gottes Wille für sie maßgebend wird; durch ihn werden sie wiedergeboren zu dem Leben in Gott. Gott erkennen ist die gleiche Erfahrung wie die, in die Welt Gottes durch Jesus hineingeboren werden; Bekehrung als Abkehr von jedem Widergöttlichen und Hinkehr zu Gottes Willen, Wiedergeburt als Vermittlung des göttlichen Lebens durch die Person Jesu, durch sein Wort und seine Liebe, und Erkenntnis Gottes im Sinne der Lebensverbundenheit mit Gott ist ein und dieselbe Erfahrung. Der menschliche Wille unterwirft sich gehorsam dem göttlichen Willen, und dieser göttliche Wille ist ein heiliger Liebeswille, der die ganze Lebensführung des Menschen gestaltet und den, der sich Jesus anvertraut hat, mit der Gewißheit erfüllt, daß er Gott als seinen Vater ansehen und sich als Gottes geliebtes Kind wissen darf. Die Lebensverbindung mit Gott äußert sich in dem Gehorsam gegen sein Gebot und in dem Vertrauen auf seine Liebe. An dieser Frucht wird es deutlich, ob Gott von einem Menschen erkannt ist; die Frucht ist nicht losgelöst vom Baum. Das sittliche Verhalten ist nicht die Folgerung aus dem religiösen Besitz, sondern die Darstellung, das in die Erscheinung treten des religiösen Besitzes.

Nun fragt es sich nur, welches ist denn der göttliche Wille? Woran wird er erkannt? Jesus greift dabei einfach zurück auf das, was gotterfüllte Männer als Gottes Willen ihren Zeitgenossen und den kommenden Generationen dargelegt haben. Moses und die Propheten haben Gottes Willen kund getan. Aber Jesus begnügt sich nicht mit dem äußeren Buchstaben. Sondern von seinem inneren Einssein mit Gott aus bestimmt er selbst das Wesen Gottes als Vollkommenheit und den Willen Gottes als die Aufgabe der Menschen, vollkommen zu werden; die, welche sich Jesu anvertrauen, und darum in Gott ihren Vater erblicken, wissen, daß ihnen die Aufgabe gestellt ist: „ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", vollkommen in der Liebe, in der Wahrheit, in der Reinheit, in der Treue. Jesu Leben war ein Offenbarmachen dieser Vollkommenheit. So wie Er sein Leben geführt hat, so soll jeder Mensch auf Erden das Leben führen; das Sollen gilt für jeden; die Durchführung ermöglicht Jesus dem, der sich ihm vertrauensvoll hingibt.

Neben diese Frage: welches ist der Wille Gottes? tritt die andere: woher weiß ich, daß Gott Liebe ist, und daß er mich lieb hat? Auch hier ist Jesus der Offenbarer Gottes; von dieser Grundlage aus lebt er sein eigenes Leben und fordert damit die Seinen auf, denselben Ausgangspunkt ihrer Lebensführung zugrunde zu legen. In den beiden Stücken, dem Gehorsam und dem Vertrauen besteht der Frieden, den Jesus innerlich hat. Diesen Besitz gibt und hinterläßt er den Seinen; wollen sie sich ihn bewahren, dann müssen sie das Doppelte beachten, daß ihr Inneres nicht durch Ablenkung vom gött-

lichen Willen in Verwirrung gerät, und daß es nicht durch mangelndes Vertrauen auf Gottes Liebe kraftlos wird und so die Tapferkeit den Ereignissen des Lebens gegenüber verliert (μὴ ταρασσέσθω μηδὲ δειλιάτω. Joh. 14, 27).

Den Gehorsam hat Jesus bis zum Tode bewährt, das Vertrauen auf die göttliche Liebe nicht minder. Und doch bot Jesu Leiden und Jesu Kreuzestod den Anschein, als wenn Gott nicht die Liebe wäre. In dem Kreuzeswort: „Lamah asabthani" hat Jesu Seele die qualvolle Not zum Ausdruck gebracht, von der sie durchzuckt wurde. Die Antwort auf diese Frage gab erst die Ostererfahrung. Die Auferstehung Jesu bringt erst das Licht in das Karfreitagsdunkel hinein. Sie lehrt den Kreuzestod Jesu verstehen nicht als einen Widerspruch gegen Gottes Liebe, sondern als den geheimnisvollsten, wunderbarsten, nie völlig auszuschöpfenden Ausdruck dieser göttlichen Liebe zur Erlösung der Menschen von der Knechtschaft des Bösen. Das Vertrauen auf die Liebe Gottes wird nicht nur durch das gewonnen, was Jesus gesagt hat, sondern durch das, was Jesus erlebt hat.

Dieses Vertrauen auf Gottes Liebe, auch wenn sie sich in Karfreitagsdunkel hüllt, schließt den Vorsehungsglauben in sich ein. Gottes Fürsorge für mich erstreckt sich auf das einzelste und kleinste; denn Gott hat mich lieb. Aber diese Gottesliebe erweist sich nicht darin, daß sie nun jeden Unfall, jedes Uebel ausschließt; die Anwendung von Uebel und Unfall, von Krankheit und Leid gehört zu den Geheimnissen seiner Erziehungsweisheit. Aber bei allem, was mir zustößt, weiß ich, daß mir hierin Gottes Wille entgegentritt und daß Gottes Liebe für mich wirksam ist. *Der Vorsehungsglaube besteht nicht in der Gewißheit, gegen das Leid versichert zu sein, sondern in der Gewißheit, gegen das Herausfallen aus Gottes Willen und aus Gottes Liebe versichert zu sein.* Demnach müßte der Wortlaut in der Erklärung des ersten Artikels richtiger so gefaßt sein: „der mich *in* aller Fährlichkeit beschirmet und *in* allem Uebel behütet und bewahret", nämlich vor dem Abschneiden der Lebensverbindung mit ihm. Wenn Luther den Wortlaut so faßte, wie er es tat: „*wider* alle Fährlichkeit beschirmet und *vor* allem Uebel behütet und bewahret", so hat das seinen Grund darin, daß ja in allen Katechismusaussagen der fromme Hausvater als der sprechende und bekennende zu denken ist. Die Frage: was ist das? richtet Kind und Gesinde an den Vater, nicht umgekehrt der Vater an das Kind. Nur so wird uns die ganze Tiefe, Schönheit und Innigkeit des Lutherschen Katechismus klar. Der gläubige Bauersmann, der einen schönen Besitz sein eigen nennt, der Patriarch innerhalb seiner Familie und seiner aus Knechten und Mägden bestehenden Hausgenossenschaft, erklärt seinen Kindern, was das heißt, wenn er sagt: ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden. In der Erklärung ist die Erfahrung eines im Leben gereiften im Glauben bewährten Christen ausgesprochen. Ohne diese psychologische Beziehung bieten die Aussagen der Erklärung des ersten Artikels sonst große,

Schwierigkeiten; sie werden dann verallgemeinert und treffen nicht zu. Der Besitz von Weib und Kind, von Acker und Vieh, von Geld und Gut wird von dem frommen Kinde Gottes als Gabe des Vaters gepriesen, wenn er vorhanden ist, kann aber dem an Gottes Vaterliebe Glaubenden nicht auf jeden Fall als ein zu erwartender Besitz zugesprochen werden. Genau so ist es nun mit den Worten: wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Uebel behütet und bewahret. Der rückwärts schauende fromme Christ bekennt voll Lob und Dank, in wie unzählig vielen Fällen er gnädig bewahrt geblieben ist: „in wieviel Not hat nicht der gnädige Gott über dir Flügel gebreitet." Aber er weiß es zugleich, daß Gott ihn lieb hat, auch wenn er kein einziges Mal verschont geblieben wäre und hält daran fest, Gott hat mich lieb, ohne daß ich erwarten darf, daß er nun darum Leid und Unfall und Krankheit von mir fernhält.

Wenn wir auf diese Weise in Predigt und Unterricht den Vorsehungsglauben zur Darstellung bringen, bewahren wir unsre Gemeindeglieder vor irrtümlichen Vorstellungen und unberechtigten Erwartungen und Ansprüchen und helfen ihnen zu dem ehrfurchtsvollen, demütigen, stillen und starken Vertrauen auf Gottes Liebe, deren Gewißheit uns die Erfahrung Jesu Christi verbürgt, und deren Tatsächlichkeit in unsrem Leben die Voraussetzung für all unser Tun und Leiden ist, auch wenn uns lauter Karfreitagsdunkel, wie jetzt im Kriege, umgibt.

Ist dem aber so, dann muß von hier aus auch unsre Anschauung über das Gebet bestimmt werden. Wir haben in dem Gebet kein Mittel, um den Willen Gottes wirksam beeinflussen zu können, und keine Waffe, um uns durch dasselbe das Leid fernzuhalten, derart, daß wir Gottes Willen unter allen Umständen bestimmen könnten, es von uns abzuwehren. Das Gebet ist ein Reden des Kindes mit dem Vater, um diesem in voller, heiliger Ehrfurcht die eigenen Gedanken vorzutragen, auch die eigenen Wünsche zu äußern, aber stets verbunden mit der Bereitschaft des Eingehens auf Gottes Führung und mit der Bitte um Kraft, den göttlichen Willen durch Gehorsam zu ehren und die göttliche Liebe durch schrankenloses Vertrauen zu verherrlichen. Der Beter hat Gottes Ziele vor Augen, bemüht sich, Gottes Gedanken nachzudenken, ohne daß er des Herzens eignes Begehren, Wünschen und Sorgen dem Vater verheimlicht. Der Beter ist auf jeden Fall der Erhörung seines Gebetes gewiß. Denn in dem, was er erlebt, erlebt er den Willen Gottes, und nur in der flehentlichen Sorge um die Kraft zur Hingabe an den göttlichen Willen besteht sein Gebet. Wenn ich für einen kranken Menschen bete, daß er gesund werden möchte, so ist mein Gebet ebenso erhört, wenn dieser Mensch stirbt, wie es erhört ist, wenn er die Genesung von der Krankheit findet. Denn mein Gebet hat ja wohl den Wunsch und das sehnsüchtige Verlangen, daß der Kranke gesund werde, zum Ausdruck gebracht; aber es hat seinen festen unerschütterlichen Ausgangs- und Zielpunkt in dem Erleben des göttlichen Willens gehabt; ihm ordne ich mich unter. Das Gebet ist die auf der ehr-

furchtsvollen Unterordnung unter den göttlichen Willen beruhende freie und vertrauensvolle Aussprache des Kindes seinem Vater gegenüber, ob er sein Kind einen solchen Weg führen könne, wie ihn das Kind sich denkt; das Gethsemanegebet Jesu ist das Gebet der Kinder Gottes, wie es sein soll.

Das ist demgemäß die Grundstellung des Glaubenden. Und von hier aus allein sind die Aussagen Jesu, die wir oben schon berührten, zu verstehen. Ausdrücklich heißt es Mt. 21, 22: πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε. Das αἰτεῖν muß dem πιστεύειν entsprechen. Das πιστεύειν ist nicht ein glaubendes Erwarten eines erbetenen Geschenkes, sondern πιστεύειν drückt die Grundhaltung des Beters aus. Der Beter, der sich auf den Boden des Willens Gottes stellt, wird alles empfangen, was mit diesem Willen Gottes, seinem Tun und seinem Erleiden in Zusammenhang steht — Der Feigenbaum, von dem die den genannten Versen vorangehende Perikope handelt, war krank, denn er brachte ja keine Frucht; die Fruchtlosigkeit war das Zeichen seiner Krankheit; durch die Blätter täuschte er Gesundheit vor. Aber diese seine Gesundheit war nur ein Schein. Jesus spricht über den Baum das Fortschreiten seines Todesprozesses aus, der durch keinen Schein aufgehalten werden kann. Diesen Eintritt des völligen Todesprozesses erleben die Jünger und verwundern sich darüber. Sie führen das Verdorren auf Jesu Wort zurück. Aber Jesu Wort war kein willkürliches, sondern war nur das Hervorheben des Todesprozesses. Dieser führt, wenn er eingetreten ist, auch zur Vernichtung des bloßen Scheins des Lebens. Wo aber der Lebensprozeß eingesetzt hat, da führt er zu einer immer herrlicheren Ausgestaltung des Lebens, zu seiner immer reicheren Entfaltung. Was Jesus erlebte, hatte für ihn zugleich symbolische Bedeutung; der Besitz des Gotteslebens ist ein wachstümlich fortschreitender, wenn er von innen her gesund ist. Ist er aber nur ein Schein, dann läßt sich auf die Dauer auch dieser nicht mehr halten; das Abgestorbensein des Gotteslebens wird sich bald auch im äußeren Verhalten kundtun. Das äußere Erleben Jesu wird ihm ein Gleichnis; für Jesus ist das ganze ein Sinnbild des inneren Lebens; für die Jünger ist es nur ein ihnen unerklärlicher äußerer Vorgang, den sie sich wie eine Wirkung eines Zauberwortes Jesu deuten. Aber Jesus hat kein Zauberwort ausgesprochen, sondern eine in der Gottverbundenheit ihm entgegentretende Erfahrung. Und solche Erfahrungen werden die Jünger auch erleben, wenn sie in der Gottverbundenheit bleiben.

Ich will nicht sagen, daß damit diese Perikope restlos unter Aufhebung aller Schwierigkeiten erklärt sei. Dazu leidet die Erzählung selbst zu sehr unter dem offenbaren Mißverständnis der Jünger. Jedenfalls hat Jesus die Anwendung eines zauberhaft wirkenden Wortes völlig fern gelegen, und das πιστεύοντες v. 22 bewahrt uns vor dem Mißverständnis, als wenn wir im Gebet ein Zaubermittel zur Durchsetzung unserer Wünsche bei Gott vor uns hätten. Das gleiche gilt für das Verständnis dieser Perikope in der Ueberlieferung bei Mk. 11, 20—25, sonderlich das ἔχετε πίστιν und πιστεύετε:

Jesu Gedanke wird uns deutlicher, wenn wir Lk. 17, 5 und 6 bedenken. Was soll die Aufforderung τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ besagen: ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ? Der Naturboden für den Maulbeerbaum ist nicht das Wasser, sondern die Erde. Sein Verpflanztwerden aus der Erde in das Wasser ist wie ein Verpflanztwerden aus der Natur in die Unnatur. Der Glaubende soll nun die Erfahrung machen, daß dieser Vorgang vor sich geht und daß er gelingt. Selbstverständlich hat Jesus hier keine Anleitung geben wollen zu einem äußeren Zauberwerk. Eine derartige Gesinnung und Handlungsweise hat er in der Versuchungsgeschichte rundweg abgelehnt. Diesen Weg ist er selbst nie gegangen und ihn hat er darum auch nie empfohlen.

Wohl aber wird auch hier das Natürliche zu einem Sinnbild des Geistigen. Was erfährt denn der Glaubende? Das eine, daß er von dem Wurzelboden seines eignen Willens losgelöst werden muß, und daß er auf den göttlichen Willen, als auf die Grundlage seines neuen Lebens, aufgepflanzt werden muß. Das scheint so widersinnig zu sein, wie das Verpflanzen eines Maulbeerbaumes in das Meer. Und doch wird der Glaubende merken, daß es erst hierdurch zu einem Werden und Wachsen seines inneren Menschen, d. h. des göttlichen Lebens in ihm kommt. Es liegt hier derselbe Gedanke vor, den Jesus in einem Worte ausgesprochen hat, das uns in zahlreichen Wendungen überliefert ist: Lk. 17, 33: ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἂν ἀπολέσει, ζωογονήσει αὐτήν. Das ist der Weg zum Besitz und zur Entfaltung der ζωή, nämlich der ζωὴ θεοῦ oder der ζωὴ αἰώνιος, auf den eignen Willen zu verzichten und sich dafür völlig Gottes Willen unterzuordnen. (Vgl. Lk. 9, 24; Mt. 10, 39; Joh. 12, 25; Mk. 8, 35). Eine solche Umwurzelung in Gott ist die Erfahrung des Glaubenden; und mit ihr verbunden ist die Entwicklung des neuen Lebens und aller in ihm beschlossenen Kräfte.

So weist uns denn auch hier das Glauben nicht hin auf menschliche Leistung, so daß man meint, mit Aufbietung menschlicher Kühnheit Gott beherrschen oder zauberhafte Dinge vollbringen zu können, sondern vielmehr auf das in sich Aufnehmen des Gotteslebens und Gottesgeistes; zu dieser Erfahrung hilft Jesus dem, der sich ihm hingibt und sich von seinem Wort und seiner Liebe bestimmen läßt.

Mt. 17, 19—21 könnte eine Schwierigkeit bereiten. Hier ist ausdrücklich die Frage der Jünger betont: διατί ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; und als Antwort Jesu das Wort überliefert διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν; daran schließt sich das Wort von dem Berge versetzen; die προσευχή, wie sie im Zusammenhang mit diesem Wort uns Mt. 21, 21 begegnete, wird hier nicht erwähnt; nur das Gesamtresultat zusammengefaßt: οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν. Die Parallele bei Lukas bietet nichts von diesem Gespräch der Jünger, während Markus als Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nur das Wort überliefert: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν, εἰ μὴ ἐν

προσευχῇ. Ist hier nicht doch der Erfolg im Heilen an einen starken Glauben geknüpft, und dieser Glaube mit Gebet verbunden, und diesem Glauben ein alles bezwingender Sieg verheißen? Und scheint nicht doch dieser Glaube das Resultat einer menschlichen Anstrengung zu sein?

In der Tat scheint es so; und ich gestehe, daß ich dies Gespräch der Jünger mit Jesu nach Matthäus nicht völlig erklären kann. Und zwar auch aus folgender Erwägung heraus. Unzweifelhaft hat nach der gesamten Ueberlieferung der Evangelien Jesus Taten vollbracht, Heilungen vollzogen, die sich durch das uns Menschen im allgemeinen verliehene Maß von Kräften nicht erklären lassen. Jesus hat Wunder getan. Aber diese Wunder waren an ganz besondere, ihm in seiner leiblichen Erscheinung verliehene Gaben und Kräfte geknüpft. Diese Kräfte haben wir noch nicht im einzelnen erfaßt. Wie die Röntgenstrahlen, das Radium, die Radioaktivität und ähnliches erst in jüngster Zeit entdeckte, aber schon von Anbeginn an in der Natur vorhandene Kräfte sind, so war Jesus mit Gaben ausgerüstet zu seinem besonderen Erlösungsberuf, die wir im einzelnen nicht erklären können, die ihn aber in den Stand setzten, Handlungen zu vollbringen, deren Ausrichtung uns unmöglich ist. Er hat Aussätzigen und Blinden und Tauben geholfen, aber eben durch die seiner leiblichen Natur mitgegebenen Kräfte. Diese Heilungen waren nur Mittel zum Zweck, nämlich Hinweise auf die geistige Wirksamkeit, die er übte, Menschen in die Lebensverbindung mit Gott zu bringen. Dies letztere tut er heute noch durch die Kraft seines Wortes und seiner Liebe. Die Heilung von leiblichen Krankheiten können wir heute nicht mehr erwarten, da er in leiblicher Gestalt nicht mehr unter uns ist. Nur wenn wir diesen Gesichtspunkt festhalten, hüten wir uns vor einer noch immer verbreiteten irrtümlichen Anwendung der Heilungserzählungen. Wir dürfen nicht sagen: glaube nur, wie der blinde Bartimäus oder wie die zehn Aussätzigen, dann wirst du auch heute noch geheilt werden. Nein, Jesus ist eben nicht mehr leiblich unter uns. Darum fehlt die Kraft zur Vermittlung der Heilung. Vielmehr heißt es: glaube nur, vertraue dich Jesus an, so wirst du in diesem Glauben die Kraft zur inneren Ueberwindung deines Leidens haben; du wirst durch ihn eins werden mit dem Willen Gottes, wirst diesem völlig untertan und gehorsam werden und dadurch imstande sein, trotz Blindheit und Krankheit ein in Gott fröhliches und für dich und deine Mitmenschen gesegnetes Leben zu führen.

Aus diesen Erwägungen heraus bleibt uns auch für Mt. 17, 20—21 nur diese Erklärung übrig: der Glaube ist ein Ergriffensein von Gott, zu welchem uns Jesus führt. Das völlige Ergriffensein von Gott führt zur völligen Willensunterordnung unter den Willen Gottes; in solcher Willenseinheit mit Gott wird uns eine völlige Herrschaft über das Leben und die Welt, über alle Erfahrungen des Lebens, über alles Uebel, auch über den Tod möglich sein. Die im Glauben vorliegende Gottgebundenheit führt zur inneren Freiheit von der Welt und zum inneren Herrwerden über die Welt.

Der Vorsehungsglaube ist demnach keine menschliche Kraftanstrengung, durch die man die Fähigkeit erreicht, auf dem Wege des Gebets Wunder zu tun, sondern er ist das von Gott im Inneren der Menschen geweckte, durch Jesus vermittelte göttliche Leben, in welchem der Mensch lernt, Gottes Willen gehorsam zu sein, Gottes Liebe zu vertrauen und so innerlich über das Leben und über alle Uebel dieser Welt Herr zu werden.

In diesem Sinn gilt es denn auch, ihn in Predigt und Unterricht zu vertreten. Wir müssen alles vermeiden, den Glauben zu „materialisieren" und die Vorstellung dabei zu erwecken, als könne man durch die Steigerung der Glaubensanstrengung auch eine Steigerung des berechtigten Anspruchs auf Gewährung göttlicher Hilfe, oder die Steigerung der begründeten Erwartung göttlichen wunderbaren oder nicht wunderbaren Eingreifens herbeiführen. Alles, was zu diesen Gedankengängen führt, ist irrtümlich, wie wir denn überhaupt in der evangelischen Gemeinde immer noch vielfach an einem unrichtigen Verständnis dessen, was Glauben ist, leiden. Der Glaube ist das Ergriffensein von Gott und das völlige Hingegebensein an Gott, der Glaube ist das Verbundensein mit Gott unter Beseitigung aller Schuld; man weiß, daß Gott in seiner Gnade und Liebe die Schuld vergibt und völlig ausstreicht; der Glaube ist die Gewißheit des Erlöstseins von der Herrschaft der Sünde; Sünde ist Trennung von Gott, hervorgerufen durch Lieblosigkeit und Zuchtlosigkeit; Glaube ist Ruhen in Gott, ist die Erfahrung des Befreitseins von der Macht des Bösen. Glaube ist dankbares Empfinden der völligen Gnade Gottes und das vertrauensvolle ehrfürchtige Geborgensein in Gottes Liebe. Diesen Glauben weckt Jesus in uns; der Umgang mit ihm entzündet ihn in uns. Mit diesem Glauben im Herzen treten wir an die Erfahrungen unsres Lebens heran; wir lesen nicht Gott aus ihnen heraus, sondern tragen dies Verbundensein mit Gott, die Beziehung auf Gott, in sie hinein. Ob Freude, ob Leid, ob Glück, ob Schmerz, ob Gesundheit, ob Krankheit, ob Leben, ob Tod, — der Glaube weiß, daß nichts uns scheidet von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unsrem Herrn! Der Glaube ist nichts Dingliches, keine Anerkennung einer Summe von Lehrsätzen, auch nicht der Ausdruck der Zustimmung zu einigen oder nur zu einem Lehrsatz, sondern der Glaube ist Gottes Leben in uns und unser Leben in Gott, wie es durch das Wort und die Liebe Jesu Christi vermittelt ist.

Zu solchem Glauben gilt es in Predigt und Unterricht die Gemeindeglieder zu erziehen, und von der Grundlage dieses Glaubens auch Gebet und Fürbitte zu besprechen.

Wir sagten oben schon, jedes Gebet wird erhört und weiß sich erhört, sobald der Betende seinen Standpunkt innerhalb des Willens Gottes einnimmt, und nicht etwa mit seinem Gebet von außen her den Willen Gottes zu seinen Gunsten zu beeinflussen sucht. Das ist ein colere deum wie es die Heiden versucht haben, ein theurgisches Vorgehen, aber nicht das einem Jünger Jesu entsprechende Verhalten.

Jesus hat in bezug auf das Gebet und seine Erhörung, abgesehen davon, was wir aus seinem eignen Gebetsleben lernen und was er uns im Vaterunser gegeben hat, eine Reihe von Einzelwahrheiten seinen Jüngern eingeschärft, und zwar im wesentlichen die drei folgenden: 1. Erhört wird das Gebet um die Kraft zur Erfüllung der Pflicht. Das ist der Sinn des Gleichnisses Lk. 11, 5—8. Es ist ein Mißverständnis, zu meinen, Jesus habe die Dringlichkeit des Bittens, die anhaltende Anstrengung bei dem Bitten, wie man nach Luthers Ausdruck meint, „das unverschämte Geilen" als das zu beherzigende hingestellt. ἀναίδεια ist das Gegenteil von αἰδώς, ist Mangel an αἰδώς; kann man wirklich ernsthaft denken, daß Jesus den Seinen eine unehrerbietige, ehrfurchtslose Stellung Gott gegenüber empfohlen habe? Nein, gewiß nicht. Der von Jesus vertretene Gedanke ist folgender. Ein Mann bekommt unerwartet um Mitternacht den Besuch eines Gastfreundes; die Gastfreundschaftspflicht verlangt von ihm, daß er dem Besucher etwas zur Erquickung vorsetzt. Er selbst ist in Verlegenheit. So bittet er den Nachbarn. Der Nachbar ist unfreundlich und unwirsch, unlustig, ihm zu geben; aber das Bewußtsein der Pflicht treibt den Bittenden dazu, an seiner Bitte festzuhalten, und so überwindet er den unfreundlichen Mann. Nun ist der Schluß a peiori ad melius: wenn dieser häßliche Mann überwunden wird, wenn es sich bei dem Bittenden um die Erfüllung einer Liebespflicht handelt, wieviel mehr wird Gott seinen Kindern beistehen, ihnen zur Hilfe eilen, ihnen alles geben, was sie zur Erfüllung ihrer Pflicht und ihrer Liebesaufgaben auf der Welt brauchen, wenn sie ihn darum bitten! — 2. Erhört wird das Gebet um die Kraft zur Führung des Lebens, und zwar des inneren Lebens und des äußeren Lebens; diese Gewißheit schärft Lk. 11, 9—13 ein. Für den Vater ist es selbstverständlich, daß er in seiner Liebe seinem Kinde das für die Existenz Notwendige, das Existenzminimum, darreicht. Erst recht wird das der himmlische Vater tun, und das für das irdische Leben absolut Notwendige geben, wie auch das für das innere Leben Notwendige, seinen heiligen Geist. Der Jünger darf nur nie vergessen, daß es sich für den Empfang dieser Gaben um das Beschreiten des Weges der Demut handelt, v. 9: αἰτεῖτε, nicht ἁρπάζετε , vgl. Paul Gerhardts Lied: es muß erbeten, (nicht genommen) sein; ferner um den Weg der Treue, ζητεῖτε, der Gegensatz ist das ἀργὸς εἶναι, die tatenlose Trägheit; und endlich um den Weg des offenherzigen Vertrauens, κρούετε, der Gegensatz ist das δειλὸς εἶναι, das Verzagtsein, die Mutlosigkeit. Eine demütige, treue, vertrauensvolle Gesinnung verlangt Jesus und ein dementsprechendes Verhalten. In ihr tritt der Glaube des Beters in die Erscheinung. — 3. Erhört wird das Gebet um Befreiung von dem Widergöttlichen. Hierauf nimmt Jesus Bezug in dem Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter Lk. 18, 1—8. Auch hier liegt derselbe Schluß a peiori ad melius vor, wie oben bei dem Nachbar. Die Witwe wird von dem Widersacher (ἀντίδικος, hebr. Satán) bedrängt. Sie verlangt nach Befreiung. Der weder Gott noch Menschen scheuende

Richter versagt sie ihr, aber die Bitte der Witwe überwindet ihn schließlich. Wie anders handelt Gott, der die Menschen liebt, und der das Schreien seiner Auserwählten um Befreiung und Rettung hört. Er läßt ihnen diese Rettung zuteil werden. Das ist Jesu Zusage, der gekommen ist (nicht kommen wird, wie Luther v. 8 übersetzt), um den Menschen diese rettende Liebe Gottes zu verkündigen zu ihrer Erlösung, dessen Zusage, wie Jesus klagt, noch immer häufiger Ablehnung begegnet, statt freudiger Aufnahme.

Das ist das Gebet, wie es dem πιστεύειν entspricht und wie es der Erfüllung gewiß sein darf. Jedes Gebet, das im Willen Gottes seinen Ausgangs- und seinen Zielpunkt hat, ist ein rechtes und darum der Erhörung gewisses.

Die Fürbitte ist nicht der Ausdruck einer Glaubenstat im Interesse und zugunsten eines anderen; die Fürbitte ist vielmehr die Hineinziehung des anderen in die Gottverbundenheit oder der Verkehr eines Menschen mit dem anderen über Gott hin. Die Fürbitte eint den Betenden und den, für welchen gebetet wird, mit Gott. Auch die Fürbitte hat Wurzel und Ziel im Willen Gottes, wie das Gebet. Sie ist die Empfehlung dessen, für den gebetet wird, durch den Beter an Gott; sie ist das Einswerden des Liebenden mit dem Geliebten in Gott. Die Fürbitte verleiht keine Schutzwehr gegen das Uebel; aber sie ist die Anrufung Gottes, daß der, für den gebetet wird, die Kraft empfängt, in der Liebe Gottes zu bleiben, auch wenn ihn das Unglück überfällt. An der Fürbitte wird kein Mensch vorübergehen, der einen anderen wirklich lieb hat, und der zugleich in Gott lebt. Auch in der Fürbitte kommt der Glaube nicht als menschliche Leistung zum Ausdruck, sondern als ein Besitz des Gotteslebens, von dessen Kraft man auch dem Geliebten etwas zuwenden möchte. Die Fürbitte ist die von Gott erbetene Ausstrahlung der Kraft des Gotteslebens auf den anderen.

Auch hier fehlt jedes Magische, jedes Zauberhafte, jedes menschlich Gemachte oder menschlich Vorgestellte, als könne man im Interesse des anderen zwingend durch die in der Fürbitte zutage tretende Glaubensstärke auf Gott einwirken.

Der Vorsehungsglaube muß von all diesen irrtümlichen Gedanken und Zutaten gereinigt werden. Ihn als das darzustellen, was er wirklich ist, muß unsre Aufgabe in Predigt und Unterricht sein, als die aus der Erfahrung der göttlichen Liebe in Christo geschöpfte Gewißheit, für immer in der göttlichen Liebe geborgen zu sein.

Die Aufgabe einer praktischen Dogmatik.

Von **Friedrich Niebergall.**

1.

Es bleibt die Hauptaufgabe einer jeden Lehre von der Erziehung und Bildung junger und reifender Menschenseelen, zu untersuchen, wie überhaupt Beeinflussung möglich sei. Ein wichtiger Teil dieser Aufgabe wird die andere sein, welche Rolle in jener Bemühung um die Seelen die Darbietung von Gedanken spiele und zu spielen habe. Darüber können die Meinungen schwanken; es mag noch immer Leute mit rückständiger Psychologie geben, die der Ansicht sind, es brauchte etwas nur klar gemacht und gelernt zu sein, um ohne weiteres von Einfluß auf Willen und Gemüt werden zu können, und wenn das nicht geschehe, so liege einfach Schuld vor. Wir wissen, daß diese Auffassung zu wenig den verwickelten Verhältnissen in der Seele Rechnung trägt; auch schätzt man allgemein die Bedeutung der rationalen und logischen Seite in unserm geistigen Leben nicht mehr so hoch ein. Man weiß, daß der Mensch viel mehr als durch bewußte und geordnete Gedanken, wie sie Herbart in dem Gedankenkreis anbauen wollte, durch Dinge irrationaler Art, wie vor allem die Umgebung mit ihren mehr oder weniger bewußt gehegten Grundsätzen und Gewohnheiten, beeinflußt wird. Nicht weniger ist uns klar geworden, wie das, was einer regelmäßig zu tun angehalten worden ist oder sich gewöhnt hat, rückwirkend von Bedeutung für sein Werden und Sein zu werden pflegt. Daher ruft man heute überall nach Erziehung durch Gemeinschaft und durch gemeinschaftliche Arbeit.

Es ist nun aber verkehrt, darüber zu vergessen, welche Kraft schließlich doch bestimmte Grundanschauungen und Deutungen von Welt und Leben haben, die in größerer oder geringerer Klarheit dem geistigen Leben innewohnen. Lassen sich nicht zuletzt alle jene Sitten und Gewohnheiten, auch alle normal gerichteten Weisen des Verhaltens, die uns beeinflussen, auf bestimmte Grundsätze praktischen Lebens nicht nur, sondern auch auf Ueberzeugungen zurückführen oder wenigstens mit ihnen in Verbindung bringen, die anscheinend rein gedanklicher Natur sind? Zwar leben wir alle, auch die dogmatisch und ethisch gerichteten Geister, nicht unmittelbar aus Gedankenkreisen und Systemen heraus, sondern aus Bruchstücken und Niederschlägen

von solchen, oft ohne daß wir darüber näher Bescheid wissen, was auch nur die Kraft und Unmittelbarkeit des Lebens gefährden könnte. Aber es müssen sich doch diese Ueberzeugungen, in denen immer Werturteile stecken, zu einem Ganzen ordnen lassen, das als solches dem Ganzen normalen Lebens zugrunde liegt, einerlei, in welchem Grad des Umfangs und der Klarheit. Von da aus ergibt sich die Notwendigkeit einer Gesamtanschauung von Leben und Welt und zugleich die Aufgabe, sie lehrmäßig, also in Predigt und Unterricht, jedem neu heranwachsenden Geschlecht nahe zu bringen, in der Hoffnung, daß sie nicht nur in sein Inneres in der eben bezeichneten Weise eindringe, sondern auch, und dies vor allem gleichsam die geistige Luft von Volk und Zeit mit dem Anspruch zu erfüllen suche, auch ein Stück Einfluß auf das geistige Leben der Gesamtheit der einzelnen darzustellen.

Fragt man sich, wie die meisten unsrer zukünftigen Pfarrer, wenn sie Universität und Seminar verlassen, auf diese Aufgabe gerüstet sind, so ist die Antwort nichts weniger als befriedigend. Den Hauptanteil an ihrem Studium hat nach wie vor die Geschichte. Gewiß bleibt es unumgängliche Pflicht, die zukünftigen Diener einer Kirche, die mehr dem Künstler als dem Handwerker gleichen sollen, durch Einführung in die geschichtliche kritische Erkenntnis der grundlegenden Zeiten und Urkunden unsrer Frömmigkeit und unsrer Kirche zu schulen und zu bilden. Aber es ist ein Unfug, wenn vergessen wird, daß es sich nicht um die Ausbildung von Lizentiaten und Dozenten, sondern um die von tüchtigen Pfarrern handelt. Es ist ein Glück, daß unter den Fächern der Theologie noch, wenn auch als Aschenbrödel, die praktische zu finden ist; es könnten sonst die gelehrten Schwestern ganz vergessen, daß die Theologie doch nun einmal für die Kirche und nicht für die Universität zu bilden hat. Dieser Dienst aber erfordert vor allem eines, daß der Mann, der so viel predigen und lehren muß, auch wisse, was er zu sagen hat. Dazu verhilft ihm aber nicht der übliche Betrieb der geschichtlichen Fächer, wenn er nicht, dank der religiösen und praktischen Artung des Dozenten, dadurch ergänzt und gehoben wird, daß die ewigen Werte in den Persönlichkeiten, Geschehnissen und Gedanken heraustreten. Bleibt der Unterricht in dem immer noch so häufigen philologischen und historischen Unwesen stecken, dann bildet man Leute heran, die wohl wissen, was andre einmal gesagt und getan haben, denen es aber am Rückgrat und am Mute fehlt, selber einmal etwas kräftig zu behaupten und anzufassen. Wir brauchen tatsächlich für alle Verkündigung den absoluten Ton, wie uns J. Kaftan immer eingeschärft hat. Denn nur der macht Eindruck und befriedigt einen Mann selber, der kein Referent, sondern ein Zeuge sein will.

Daran aber fehlt es oft genug, nicht nur bei den Jungen, sondern auch bei den Alten. Wenn man nicht nur auf die gedruckten Predigten sieht, die ja doch trotz ihrer Fülle immer nur den kleinsten Teil der gehaltenen darstellen, sondern auf das, was Land auf, Land ab unsre Prediger verkünden, dann hat man oft den Eindruck, daß es ihnen an einem Kerygma fehlt. Ver-

zeiht man solchen Mangel noch den Seminarpredigten, so ist er bei reifen Männern nicht zu ertragen. Ist es nicht so, daß gemäß dem impressionistischen Geist unsrer Zeit mancher seine Hörer nur mit Eindrücken und Erlebnissen speist, mögen diese auch keine eignen sein, sondern von zweiter oder gar dritter Hand auf dem Weg der Autosuggestion oder noch gröberer Aneignung fremden Gutes bezogen sein? Mit solchen zusammengerafften Fetzen aber ist es nicht möglich, die Kosten eines Predigerlebens zu bestreiten und Menschen tief und dauernd zu beeinflussen. Es ist eine Gesamtüberzeugung nötig, die der Prediger haben muß, um einen festen Halt zu besitzen; und diese muß er im Lauf seiner Wirksamkeit in die Seele seiner Pfleglinge hinüberzubringen suchen, wobei immer wieder vorbehalten werden muß, daß sie, fern davon ganz als solche aufgenommen, verstanden und behalten zu werden, in verschiedenem Grad von Klarheit Besitztum der Seelen zu werden bestimmt ist.

Mit einem Wort: ein Prediger und Religionslehrer darf nicht nur Erlebnisse, Eindrücke und Stimmungen, sondern er muß eine Gesamtanschauung, kurz herausgesagt, eine Dogmatik haben.

2.

Als eine solche hat sich mir die Dogmatik unsers Lehrers J. Kaftan bewährt. Wenn es schon nach einer lang zurückliegenden Bemerkung von Rade Harnack von dem „Unterricht im Christentum" seines Lehrers Ritschl rühmte, daß sie so gut sich zum Gewinn von Stoff für die Predigt eigne, so hat Kaftan offen heraus gesagt, daß die Dogmatik die materiale Anweisung für Predigt und Unterricht zu bilden habe. Es ist mir nicht bekannt, ob so offen und so stark ein anderer Lehrer der Dogmatik diese ihre kirchliche Bestimmung verkündigt hat. Wen der nicht gerade anheimelnde fremde Name für die Sache mit der Erwartung erfüllt, daß es sich dabei um ganz hohe und lebensferne Erkenntnisse voll von hoher philosophischer und andrer Weisheit handele, der hatte mit solcher Sorge angesichts mancher frühern Bearbeitung des Faches recht. Umso schwerer fiel es dann einem solchen, sich in die so ganz andre Art von Kaftan hineinzudenken, vielleicht eben darum weil sie so viel mehr durch die Bedürfnisse der Frömmigkeit und der Kirche bestimmt war, ohne den Anspruch eben Dogmatik zu sein, also Lehre von der gültigen christlichen Gesamtanschauung, wie sie der Glaube besitzt, im geringsten aufzugeben.

Rufen wir uns die Besonderheiten dieser Dogmatik ins Gedächtnis zurück, wie sie sich unverwischbar unserm Geiste eingeprägt haben.

Es sind, wenn ich recht sehe, drei Merkmale, in die sie sich zerlegt. Einmal ist es ihr Anspruch, Erkenntnis des Glaubens zu sein. Das heißt aber, daß der Glaube nicht den Gegenstand oder den Ausgangspunkt einer rein theoretisch und spekulativ gerichteten Erkenntnis bildet, sondern daß die Art dargestellt wird, wie gleichsam der Glaube an den Gott, der sich in Christus offenbart

hat, in die Welt hineinschaut. Im Unterschied von der Orthodoxie, die bestimmte Lösungen von religiösen und theologischen Problemen zum Gegenstand einer Annahme durch den Verstand macht, die sich Glauben heißt, im Unterschied von Schleiermacher, der trotz seines richtigen Ansatzes Reflexionen über die religiösen Zustände des frommen Subjektes gibt, anstatt diese selber darzustellen, läßt Kaftan, nicht ohne einen großen Mut, wie er immer zur Behauptung von neuen einfachen Stellungen gehört, einfach den Glauben als solchen zu Worte kommen. Der Glaube sieht in Gott den Herrn der Welt, den Vater heiliger Liebe und das absolute Ziel des Lebens, der Glaube sieht in Jesus die Offenbarung und den Herrn, der Glaube sieht dieses und sieht jenes, wie eben nur er, der Glaube, und sonst keine Weisheit die Dinge anzusehen imstande ist, weil er eben eine ganz besondere Art von Erkenntnis bedeutet, die gar nicht umgearbeitet oder überboten werden kann. Und die Dogmatik ist dann die wissenschaftliche, das heißt die zusammenhängende Darstellung dieses Glaubens, wie er der Schrift und dem Bekenntnis der Kirche entspricht. Erst in zweiter Linie kommen allerlei Probleme in Betracht, die sich dem Denken aus dem Glauben heraus, unter der Voraussetzung seiner Wahrheit aufdrängen. Aber der „Glaube" an eine bestimmte Lösung dieser ist nicht der Glaube im religiösen Sinn des Wortes. Das ist und bleibt allein die Art, wie der normale Fromme auf Grund der Offenbarung Gott, die Welt, sich selbst, Jesus Christus und was es sonst noch für Gegenstände geben mag, an denen ihm gelegen ist, anzusehen und zu beurteilen innerlich gehalten ist.

Hiermit haben wir das Merkmal erfaßt, das zu verstehen den meisten nicht leicht wird, so einfach und selbstverständlich es sich nachher dem religionspsychologisch geschulten Denken darstellen mag. Es ist der praktisch bedingte Wesenszug der Erkenntnis des Glaubens, vermöge dessen sie mit dem persönlich religiösen Leben im Zusammenhang steht; sie tut dies, indem sie ihm als Ausdruck für seine Beziehung auf die Offenbarung und zugleich als Lebensgesetz zu dienen hat. Darum ist die Erkenntnis, die der Glaube besitzt, nichts für jedermann, der nur eben über etwas Verstand verfügt oder auch über mehr. Sondern es müssen bestimmte Bedingungen im innern Leben erfüllt sein, ehe einer überhaupt fähig ist, mit diesen Augen des Glaubens in die Welt hinauszuschauen. Damit ist berührt, was man als Werturteil bezeichnen kann: eine bestimmte Wertschätzung und zwar eine solche geistig sittlicher Art muß vorliegen, wenn einer überhaupt fassen soll, wie man Gott, den Vater Jesu Christi, als seinen Gott und Vater und Jesus als seinen Herrn annehmen kann. Mit andern Worten, es muß die Entscheidung für das aller christlichen Offenbarung und darum allem christlichen Glauben als Voraussetzung innewohnende höchste Gut im Sinn des Gottesreiches, wenigstens anfänglicherweise getroffen sein; denn, nur so ist, wie immer Erkenntnis zu Bewegungen des Willens und Gemütes gehört, die Erkenntnis des Glaubens in jenem Sinne möglich, die selbst wieder auf die Bestärkung

in dieser praktischen Haltung zurückwirkt, weil sie eben Ueberzeugung und Lebenshaltung in einem enthält.

Damit sind wir zum dritten Merkmal, dem Verhältnis zur Schrift als der Urkunde der Offenbarung, gekommen. Ihr entnimmt die Dogmatik den Gedanken des Heilsgutes, um ihn ebenso zu ihrem Mittelpunkt zu machen, wie es den der Schrift und aller Religion überhaupt bildet. Dieses als die Teilnahme am geistigen Personenleben Gottes selbst, die sich in der Welt als sittliche Gerechtigkeit erfahrbar macht, bildet die Norm für alle Erkenntnis, wie sie dem Glauben eignet, zumal für seine Erkenntnis von Gott, die immer die Hauptsache an ihr bleibt. Unter dem Gesichtspunkt dieses höchsten Gutes, wie es in dem Personenleben von Jesus offenbar geworden ist, wird alle Erkenntnis gewonnen, die zum Glauben gehört, also alle Auffassung und Deutung von Mensch, Leben und Welt, unter dem Gesichtspunkt des Gottes, der das höchste Gut denen geben will, die es im Gehorsam des Glaubens schätzen und begehren. So ergibt sich ein Zusammenhang von Teilerkenntnissen, die planmäßig und sachlich aus der Grunderkenntnis von dem in Jesus mit seinem Heilsgut offenbar gewordenen Gott gewonnen werden können. Sie berühren sich mit der Schrift, fallen aber nicht unbedingt mit ihr zusammen, die ja doch eine Fülle von verschiedenen Aussagen birgt. — Auf diese Weise kommt man über die biblische Theologie zu kategorischen Erkenntnissen und absoluten Aussagen; man wird, was für den Prediger und Religionslehrer von Bedeutung ist, von der Schrift frei, so sehr man an sie gebunden bleibt. Man kann als Eigener von heute die großen Wahrheiten bezeugen, die unser Leben tragen und an Gott binden, ohne den Zusammenhang mit der Offenbarung aufzugeben.

3.

Allein der Dogmatiker darf nicht weiter gehn, als daß er ein System darbietet, das auch praktisch wertvoll werden kann. Sein eigentliches Absehn muß nach wie vor darauf gerichtet bleiben, Erkenntnis theoretischer Art zu geben, wie sie zwar mit jenen praktischen Beziehungen verwoben, immerhin den Anspruch aufrecht erhält, ein Bild der göttlichen Dinge zu bieten, wie sie dem Glauben erscheinen. So bleibt immer noch eine Lücke zwischen Dogmatik und Inhalt der Verkündigung, wenn auch gleichsam an jener die Ansätze zum Brückenbogen überall erkennbar sind. Es ist nun nicht zu bezweifeln, daß es sich lohnt, diese Brücke auszubauen. Es kommt also darauf an, planmäßig und grundsätzlich darüber nachzudenken, wie *dogmatisches* Gut in *homiletisches* und *katechetisches* verwandelt werden kann. Dogmatik bleibt, was sie ist und behält ihren Eigenwert; aber es schließt sich an sie eine Arbeit eigner Art an, sie gleichsam für den wirklich praktischen Gebrauch weiterumzubilden und fähig zu machen. Das soll durchaus nicht in der Weise von praktischen Einzelbemerkungen oder gar in erbaulichen

Ausführungen, sondern vielmehr in durchaus wissenschaftlich gegründeter und umfassender Weise geschehen. Aus dem Begriff des Wirkens, wie er aller kirchlichen Tätigkeit zugrunde liegt und aus dem Wesen des Glaubens, wie er die Glaubenslehre begründet, sollen planmäßig Anweisungen gewonnen werden, die den Inhalt dieser umzugestalten helfen sollen, um sie jenem zuzuführen.

Es bedarf das kirchliche Wirken eines Gefüges von Motiven und Quietiven, also von Gedanken, die antreiben und beruhigen können, die also imstande sind, soweit überhaupt Gedanken von Einfluß werden können, die religiöse Erziehung und kirchliche Pflege zu unterstützen. Auf das Ziel alles Wirkens, die Gemeinschaft von Persönlichkeiten, gerichtet, die in Gott gegründet sind, sollen diese Gedanken immer wieder dargeboten werden, um so weit als möglich, bis an den Rand der Kluft herangebracht zu werden, die Wissen und Erkennen von Tun und Sein trennt. Aus einem Gefüge dogmatischer, also theologisch-logischer Art, das Wirklichkeit abbildet, soll dann ein teleologisch-pädagogisches werden, das Wirksamkeit unterstützt. Dabei kann es so zu stehn kommen, als seien diese Gedanken überhaupt nur da, um eine solche Wirksamkeit möglich und aussichtsvoll zu machen. Vor diesem Verdammungsurteil hat natürlich die rein theoretische Dogmatik jenen ihren Absenker zu bewahren; denn sie setzt immer voraus, daß es sich in ihr einfach um Wahrheit und Wirklichkeit und in ihrer eignen Bemühung bloß um eine geordnete Weise, sie der Praxis näher zu bringen, handeln kann. So wird also aus einer praktisch gearteten Dogmatik zwar keine pragmatistische, aber eine praktische, also ein Anbau mit dem Anspruch, Teil einer besondern neuen Weise theologischer Arbeit, also eines neuen Faches, zu sein.

Noch einzelne Bemerkungen seien gestattet, um das Bild von diesem Fach zu vervollständigen. Man braucht sich seiner gar nicht zu schämen, wenn man Dogmatiker ist. Ueberhaupt wird, wie noch zu zeigen ist, die Theologie sich solcher Arbeit anzunehmen haben, die doch weiter gar nichts tut, als ihren ganzen Stoff geordnet der Bestimmung zuzuführen, die er von Hause aus hat. Leider ist nämlich in den hochgelehrten Kreisen des ganzen Faches die bescheidene Erkenntnis doch wenig wirklich von Bedeutung, daß nicht bloß die ganze Theologie für das kirchliche Wirken da ist, sondern daß auch die Urkunden, die uns vorliegen, kaum im Dienste einer theoretischen biblischen Theologie oder Dogmatik, sondern in dem des Wirkens geschrieben sind. So heißt es also nur, unser Gedankengut seiner ursprünglichen und unaustilgbaren Bestimmung wiedergeben, wenn man planmäßig von theoretischer Auslegung und Glaubenslehre aus zu der Kunst überleitet, praktisch mit ihrem Inhalt umzugehen, also zu beeinflussen und zu erziehen. Praktische Exegese und praktische Dogmatik greifen dabei in den innersten Kern, jene in den der biblischen, diese in den der dogmatischen Aussagen und ziehen von da aus eine Verbindung nach der Praxis, die ganz gewiß viel sachgemäßer ist, weil es ja doch im Grund immer darauf ankommt, Leben zu

gestalten, als die schönsten und richtigsten Reflexionen und Untersuchungen theoretischer Art.

Hat die praktische Auslegung ihre Einheit an dem Text, den es in seinen auf Wirken berechneten oder sonst praktisch bedingten Wesen zu erfassen gilt, dann die praktische Dogmatik in einem Zusammenhang von Gedanken, die ihm heute dienen sollen und darum unabhängig vom einstigen Wortlaut der Bibel und des Dogmas die Ueberzeugung enthalten, die geeignet sind, dem Leben die Hauptsache, also Sinn und Halt zu geben. Es wird nur nützlich sein, wenn dieses Gefüge auch äußerlich schon die Gestalt bekommt, die es als geeignet und bestimmt zum Wirken erkennen läßt, also im Unterschied von der üblichen dogmatischen Form die teleologische eines auf Ziele und Zwecke bezogenen Ganzen. Dann hätte sie also die Gedanken über Himmel und ewiges Leben, über Gott und Welt, über das Werk und die Person Jesu, über das Ende und Ziel der Welt zu umfassen, die als Ausdruck für den Besitz christlicher Güter und Kräfte oder als Mittel, sie zu erlangen und anzubahnen, geboren, heute noch imstande sind, ähnliche Dienste zu leisten. Und noch eine andre Umwandlung wird nicht fruchtlos sein. Hat es J. Kaftan darauf abgesehn, gemäß seiner Aufgabe, von dem als Inhalt der Offenbarung erkannten höchsten Gute des Reiches Gottes aus seine Linien christlicher Glaubenserkenntnis nach allen Seiten zu ziehen, so wird der Ausgangspunkt einer auf Wirken berechneten praktischen Dogmatik nicht das Objekt, sondern das Subjekt sein müssen. Mit andern Worten: es soll herausgestellt werden, wie die ideelle christliche Normalpersönlichkeit gesinnt ist und wie sich diese ihre Gesinnung in Gedanken auseinanderlegt, die als Ausdruck für diese ihre Gesinnung und auch wieder als Mittel, sie zu erwecken gebraucht werden können. Wenn man dabei dem überweltlichen sittlichen Reich Gottes als entsprechende Gesinnung einen Optimismus gegenüberstellt, den man als transzendent, als ethisch und als personal bezeichnen kann, dann hat man gleichsam zu praktischen Zwecken bloß das Spiegelbild im Subjekt von jenem höchsten Gut als dem Objekt der dogmatischen Erkenntnis aufgenommen. Daß ein Spiegelbild seinen Wert und seinen Halt nur am Gegenstand hat, den es abspiegelt, versteht sich von selbst.

So lassen sich die Umrisse der neuen Aufgabe zeichnen: es handelt sich um eine Arbeit, die noch mehr religionspsychologisch gehalten ist, als es schon die von Kaftan war, der sie ja ihre Antriebe und Wege verdankt; nur daß, um es zu wiederholen, das Absehen auf Grundsätze für die religiöse Erziehung und nicht auf die rein sachliche der religiösen Erkenntnis gerichtet ist. Die Vermittlung bildet der praktische Grundzug jener theoretischen Erkenntnis, der für die Dogmatik des Meisters bezeichnend ist und zugleich die Notwendigkeit, Wirken nicht ohne Erkenntnisse zu lassen, die vom Verstand aus Gewissen, Glauben und Gemüt zu bilden haben. Von der religionspsychologischen Wurzel aus ergeben sich noch andre weiterführende Wege: wenn man nämlich, noch tiefer als es Kaftan zu tun hatte, um des Wirkens

willen in das Verhältnis von Wort und Sache, von Ausdruck und Eindruck, von Bild und Erlebnis eindringt, dann eröffnet sich ein Blick in die Art, wie man als Verkündiger die Worte und besonders die Bilder zu wählen hat, um die beabsichtigten Wirkungen zu erzielen. Womit etwa erweckt man die Ehrfurcht vor Gott, womit die Gewißheit, daß er unsre Schuld vergibt, womit die, daß der Herr der Welt auch der Inhaber der höchsten Werte ist und umgekehrt? So weit soll die praktische Dogmatik die Dogmatik an die Praxis heranführen: also neben dem Was auch noch etwas von dem Wie bieten, soweit es mit systematischen Erkenntnissen zusammenhängt; die Ausgestaltung, die Verteilung und Durchführung solcher Gedanken im einzelnen bleibt dann den technischen Fächern, der Lehre von der Predigt und dem Unterricht, überlassen. Denn jene hat es im wesentlichen nicht mit konstitutiver Arbeit, die Inhalte liefert, sondern mit regulativer zu tun, die instand setzt, sie zu beherrschen und mit ihnen zu schalten. Näherer Ausführungen über die Sache bedarf es nicht, da ich in meiner Praktischen Theologie (Tübingen 1918) einen Versuch vorgelegt habe.

4.

Es sei nicht verschwiegen, daß keinerlei Folgen und Folgerungen von dem Weg zu diesem Ziele abbringen können. Sollte als eine solche die Verdrängung der Historie durch die Dogmatik auf dem Boden der praktischen Theologie angesehen werden, so wäre das nur zu begrüßen. Die historisch gelehrte Arbeit in ihr als hauptsächlichste Weise wissenschaftlicher Betätigung hat ihre Zeit gehabt; das müßte am ersten ein historisch geschulter Blick selber einsehen lehren. Historische Arbeit, wie sie zumeist als Kennzeichen wissenschaftlicher Tätigkeit in dem genannten Fach der Theologie gegolten hat, kann geradesogut von jedem Kirchengeschichtler getrieben werden. Sie ist also nichts Besonderes für das Fach. Ganz anders aber würde es, wenn sich seine Vertreter neben ihren wichtigen auf Formen der Darbietung gerichteten Aufgaben noch die andre stellten: den Anschluß zwischen Theologie und Praxis planmäßig und grundsätzlich herzustellen. Das hat, so viel ich sehe, noch nie eine Praktische Theologie unternommen, weil noch niemand den Zwiespalt zwischen beiden, unter dem unsre zukünftigen und gegenwärtigen Kirchendiener leiden, zum Ausgangspunkt grundsätzlicher Besinnung und umfassender Hilfe gemacht hat. So entwickeln sich beide in der bekannten Weise auseinander: die Praxis lebt von „Erlebnissen" und von so oder so beschaffener Amtsgewohnheit, und die Theologie bleibt als totes Kapital im Geiste liegen, bis sie langsam dem Gedächtnis entschwindet. Nicht nur hat die Theologie immer, wie Drews klagte, unbarmherzig ihre Leute an den Strand der Praxis geworfen ohne Kenntnis der Menschen, denen sie, und ohne eine solche der Art, wie sie ihnen zu dienen hat; auch dafür hat sie selten etwas getan, um den Reichtum an theologischem Erbe fruchtbar machen zu

helfen für die Praxis. Oder wo wird planmäßig dafür gesorgt, daß Religionsgeschichte, Dogmen- und Kirchengeschichte hinausgeführt werden auf die Erkenntnis der Gegenwart, um daraus zu erkennen, wie die Leute religiös fühlen und denken, wie die kirchlichen Einrichtungen entstanden und vor allem zu beurteilen und umzugestalten sind, um die heutigen Probleme zu verstehen und zu lösen? Ja, man sagt immer, daß solches die Hauptsache sei, aber es geschieht so wenig, um solch wichtige Aufgabe zu lösen; und darnach verlangt die Theologie, und darnach verlangt die Praxis. Praktische Auslegung und praktische Dogmatik sind darum nur ein Teil von einem Fach, das in der oft genannten Weise die Verbindung zwischen Wissenschaft und Kirche herzustellen hätte. Gesichtspunkte für eine Bearbeitung der Kirchen- und der andern Geschichte, die doch einen so großen Raum im Studium einnehmen und so unfruchtbar bleiben, gehörten noch dazu, um jene fatale Kluft zu überbrücken, die das theologische Studium als einen sehr überflüssigen und unnützen Umweg zu dem Amt erscheinen läßt, in dem man sich mit etwas Routine schon helfen zu können hofft. Es mag kühn erscheinen, wenn das Aschenbrödel die Kinder des Hauses so zurechtweisen will; aber ohne die Kirche wäre überhaupt keine Theologie da, keine historische und keine systematische; und es hat die Praktische Theologie einmal jemand, vor dem alle Kinder des Hauses Achtung hegen, zur Krone der Theologie bestimmt. Diese Stellung wird sie sich erringen, wenn sie, anstatt um des wissenschaftlichen Namens willen, alle theologischen Moden mitzumachen, ihre eigne Sonderaufgabe fest ins Auge faßt und es gar nicht bestreitet, daß sie eine Höhe und Würde erstrebt, die die andern Garben veranlaßt, sich vor ihr zu neigen.

Mystik, Theosophie und Protestantismus.

Von **Hans Pöhlmann.**

I.

Jede tiefere Berührung mit dem Lebensproblem führt früher oder später zum Erlebnis des Hintersinnlichen. Irgendwann und irgendwo kommt die Erfahrung, daß wir es zunächst zu tun haben mit einer Oberfläche der Dinge, einer Bildhaftigkeit der Geschehnisse, einer Vorhalle des Lebens. Alle tieferen Lebensversuche, alle wirklichen Religionen ruhen auf dieser Urtatsache der Lebenserfahrung. Sie begründet das eigentliche Wesen des Menschen, des „Wanderers zwischen zweien Welten", sie bedeutet seine Unruhe und seine Qual, aber auch seine Größe und sein Heil. So redet nicht nur Luther vom Untergang des alten Adam und dem Auferstehen eines neuen Menschen, Paulus vom Ablegen des alten Menschen und dem Anziehen des neuen Menschen, sondern im gleichen Sinne auch Goethe das ernste Wort vom Sterben und Werden. Unter den großen Religionsstiftern und Weisheitslehrern aller Zeiten ist darüber kein Unterschied.

Demnach ist jede Lebensauffassung, die diese Stufe nicht erreicht, noch nicht erreicht hat, von vornherein unzulänglich. Solche Unzulänglichkeit kann sich in dreierlei Weise betätigen, im denkenden Erkennen, im sittlichen Wollen und im beide zusammenfassenden Gesamterleben.

Im denkenden Erkennen. Die reiche mannigfaltige bunte Welt breitet sich aus vor dem wißbegierigen Geiste. Viel weiß er, doch möchte er alles wissen, freut sich der immer fortschreitenden Erkenntnis, des immer tieferen Erforschens der räumlichen und zeitlichen Dinge. Die Wissenschaft, die Freude am Wissen, wird hier zum Inhalt des Lebens. Es ist der Typus des Rationalismus im Sinne der alles wissenden und alles begreifenden Aufklärung, der hier sich begründet, unermüdlicher und unersättlicher Volksbildung gilt seine Begeisterung und seine Arbeit. — Im sittlichen Wollen. Hier will man handeln, schaffen, vorwärtskommen, sich vervollkommnen, freut sich der Taten und der Kraft, der fortschreitenden Weltbeherrschung, will Werke vollbringen und Erfolge sehen, ist stolz, wie herrlich weit wir es gebracht. — Im gesamten Leben. Hier ist es die unerschrockene Kulturfreude, die ungebrochene Diesseitigkeit aller Gedanken und Taten, das völlige Aufgehen in Welterforschung und Weltbeherrschung.

Nun aber kann es eben dabei nicht bleiben. Früher oder später begegnet jenes eingangs bezeichnete Urerlebnis. Es stürzt diese ganze freudige Welt in Trümmer und trübe Verzweiflung setzt es an ihre Stelle. Das Erkennen bricht zusammen vor dem Hohne: Du gleichst dem Geist, den du begreifst, und muß gestehen, ich armer Tor, ich bin so klug als wie zuvor. Das Handeln erlahmt und erstirbt in der Erfahrung einer schließlichen Ohnmacht: Mit unserer Macht ist nichts getan. Das ganze Erleben stockt und erschrickt vor der Welt, die sich nunmehr enthüllt als ein irrationales Rätsel, ein Chaos, eine Hölle.

Der Mensch kann nun versuchen, sich mit diesem Erlebnis abzufinden. Alles Wissen ist leerer Schein; höre auf mit dem Wissenwollen, begnüge dich mit der Tatsache deines Nichtwissens, versenke dich in deine nichtwissende, nichts wissen wollende Seele. Sie ist der einzige Gegenstand deines Wissens. Die eigene Innerlichkeit ist deine einzige Heimat. Nun sind wir im Reiche der Mystik. Dazu gesellt sich dann die Erfahrung von der Ohnmacht alles Handelns und damit der Wunsch stille zu werden und zu ruhen: quietistische Mystik. Zuletzt verzweifelt man überhaupt am Erleben und Leben, stellt sich ein auf das Nichtmehrsein, Nichtmehrleben, das Nirvana: buddhistische Mystik.

Diese Stufe ist anscheinend lebensfähig und lange Zeit haltbar. Aber es weisen doch überall Wege darüber hinaus. Im Falle des Erkennens eröffnet sich der Weg der Metaphysik. Hinter der Verzweiflung sucht man nach einer anderen wahreren Welt. In ihr erst gibt es echte Wirklichkeit, ganze Wahrheit. Hinter der eigenen Seele erschließt sich die wirkliche Welt. Die Verzweiflung ist überwunden, der Urforderung des Strebens und Werdens Genüge getan; nun erst gibt es volle Erkenntnis mit unerschöpflichem Reichtum von wunderbarer Tiefe. Das ist der metaphysische Weg zur Ueberwelt. In der Sphäre des sittlichen Wollens wird ebenfalls die Verzweiflung an der eigenen Kraft zum Grundstein einer neuen Welt. Nichts mehr wollen, vielmehr zum Werkzeug werden, einer höheren Welt, eines ewigen Gesetzes, der moralischen Weltordnung, erfüllt von der Allmacht des Absoluten, getragen von der Kraft des intelligiblen Geistes. Auch hier kommt man damit hinweg über die Negation. Es ist der metaethische Weg zur Ueberwelt. Und im gesamten Leben los von der Welt des Scheins, der Oberfläche, Leben aus Gott, mit Gott in seinem Reiche, in der Arbeit an seinem Werke. Das ist der Weg der Erlösung in die höhere Welt; sie entfaltet sich vor uns in großen Inhalten der Geschichte. Es ist der metahistorische Weg.

Drei Wege. Große hoheitsvolle Wege zur Hintersinnlichkeit, zum großen Meta aller Dinge und Geschehnisse. Es sei versucht, sie noch einmal zu kennzeichnen. Der erste Weg, der metaphysische, ist der Weg des Weisen. Abgewendet von der trugvollen Welt des Wahns, schaut er hinein in die lichtvolle Welt des wahren Seins, befriedigt im Wissen, beglückt im Schauen. Der metaethische Weg ist der des Helden; der Kraft des Alls sich bewußt, der Fülle der Gnade froh, ist er befähigt zu weltüberwindenden Taten unter

vollem Einsatz seines ganzen Lebens. Hier erstehen die großen unsterblichen Helden, vertrauend den höheren Kräften, die in ihnen, durch sie wirken. Und der dritte Weg ist der des Heiligen. Bürger eines höheren Reiches hat er seine Heimat im Himmel. Hier lebt er, erlebt er höheres Leben, volles Genügen.

Diese ganze Aufstellung mag etwas Gezwungenes haben, etwas Gekünsteltes. Insbesondere das Verhältnis des dritten Weges ist nicht deutlich neben dem ersten und zweiten. Ist er nicht die Zusammenfassung derselben, also nur ein blindes Fenster neben ihnen? Bringt er einen neuen Weg? Erleben gibt es doch nur im Erkennen und Handeln, im Wissen und Gewissen. Mag sein, dann bleibt er eben doch ihre Zusammenfassung. Auch das ist wahr, die drei Wege laufen nicht nebeneinander. Ihre Auseinanderhaltung ist eine Abstraktion. In Wahrheit handelt es sich überall um eine Vereinigung derselben. Die Reise ins Meta hinter der großen Verzweiflung an dieser Welt geschieht immer mehr oder minder auf allen Gebieten, aber es ist wichtig, welches Gebiet die Führung hat, das denkende Erkennen, das sittliche Wollen oder das geschichtliche Ergriffensein. Es handelt sich um den Primat: der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft, oder, wie sollen wir das dritte nennen, des frommen Glaubens.

Auch dies sei zugegeben, daß die ganze Konstruktion ruht auf der Voraussetzung der Ueberlegenheit des dritten Weges. Als principium cognoscendi mag diese Welt der Ausgangspunkt sein, principium essendi ist die höhere Welt, d. h., die Wahrheit und Wirklichkeit einer höheren Welt muß man im Glauben erlebt haben und zwar im Glauben an das Evangelium, dann stellt sich die Sache so dar, wie gesagt.

Und noch eine weitere Betrachtung. Alle drei Wege haben ihr Recht, reichen aber nicht gleich weit. Der Weg des Erkennens endigt mit der Erkenntnis, daß er nicht hinausführt über die Erscheinungswelt, mit der wertvollen Erkenntnis, daß die Erscheinungswelt für das Erkennen die ganze Welt ist. Nun beginnt der Primat des sittlichen Wollens, der zweite Weg. Hier keimt der Glaube an ein Ding an sich, die Ahnung einer höheren Welt. Hier muß man suchen, wenn man sie finden will. Und sie wird gefunden. Aber anders als wir gedacht. Als eine neue reiche große Welt, eine Offenbarung, ein Erlebnis, Gnade von Gott. Die Erlebnisfolge ist in Wahrheit umgekehrt. Zuerst entdeckt der Glaube die neue Welt, bemerkt dann, daß sie nur auf dem Wege sittlichen Willens zu greifen, zu halten ist und erkennt nun die Aufgabe der Wissenschaft nicht in der Entdeckung jenseitiger Welten, sondern in der Erschließung der Oberflächenwelt, die nun freilich nicht mehr als Oberfläche zu schelten ist, sondern zu ehren als Schauplatz der Geschichte, als Vorstufe des Geistes, als Werkstätte Gottes.

Und schließlich sei alles bisherige entschuldigt mit der Erklärung, daß dies alles nur den Rahmen bieten soll, eine vorläufige Orientierung, eine Terminologie geben für die nähere Behandlung unseres Themas

Mystik, Theosophie und Protestantismus.

II.

Es ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß Mystik und Theosophie auf dem ersten Wege, dem metaphysischen, liegen. Wir können ihn auch den Weg des Intellektualismus nennen. Daß beide nicht rein intellektualistisch zu sein brauchen, daß vielmehr auch die ethischen und religiösen Forderungen irgendwie dabei zu ihrem Recht kommen müssen, ist schon oben zugegeben. Es handelt sich um den Primat des denkenden Erkennens auf dem metaphysischen Wege. Und es wird festgestellt, daß die Mystik dann auf diesem Wege erscheint, wenn das Denken sich nicht oder nicht mehr die Kraft zutraut, mit freudiger Wissenschaft in die Welt zu greifen und dadurch ans Ziel zu kommen. Es zieht sich zurück auf sich selbst, versenkt sich in sich hinein, sieht nur mehr sich selbst im Entwerden aller Dinge, und hat zuletzt in sich selbst seinen Gott und seine Seeligkeit. Aus der Geschichte ergibt sich, daß so eine bedeutsame Lösung des Lebensproblems zustande kommen kann, die auch als Religion Dienste oder Ersatzdienste leistet.

Doch läßt sich der Trieb nach Wissen und Erkenntnis nicht unterdrücken. Hinter der Mystik erhebt sich bald ein neues Land, nun stehen wir vor den Toren der Theosophie. Sie sucht wissenschaftliche Erkenntnis, nicht durch Rückzug vor der Mystik, sondern im Fortschritt über sie hinaus und zwar soll es echte wirkliche Wissenschaft sein, Geisteswissenschaft. Diese Geisteswissenschaft sieht aber ganz anders aus als die vormystische Naturwissenschaft. Sie führt uns in eine Märchenwelt von farbiger Pracht in ungeheuren Räumen und Zeiten, in der sie uns herumführt, wie in einem verzauberten Königsschlosse. Das ist die Theosophie der anthroposophischen Gesellschaft, die Geisteswissenschaft Dr. Rudolf Steiners.

Erst neuerdings trat sie mehr in den Gesichtskreis der wissenschaftlichen Welt. Heute wird man sagen müssen, daß sie das verlangen kann und daß es bereits unmöglich ist, an ihr vorüberzugehen. Es ist wahr, was in den Weltbildern eines Plato, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, aller großen Metaphysiker vorsichtig und tastend erfühlt wird, wird hier mit kecken Schritten betreten. Es geht hier in der Richtung weiter, wie sie schon immer die Philosophie einschlug, ganz besonders eine Philosophie, wie die Plotins oder Jakob Böhmes, oder Schellings. Man darf also nicht von ganz neuen Phantasien und wahnsinnigen Erfindungen reden; wer A sagt, muß auch B sagen, oder, wer B nicht sagen will, soll schon vor dem A sich besinnen. Wer die Theosophie nicht will, muß bedenklich werden gegen die ungeprüfte Annahme der bisherigen Metaphysik. Denn Mystik, Metaphysik und Theosophie liegen auf der gleichen Linie, der Linie des denkenden Erkennens.

Daß diese Beurteilung von Mystik und Theosophie im Rechte ist, bestätigt auch die Lektüre einer lehrreichen Schrift von Michael Bauer, Mystik und Okkultismus. Der Mystik wird hier zum Vorwurf gemacht, daß sie sich mit dem Sein in Gott begnügt, statt zu trachten nach dem Sich wissen in

Gott (S. 37). Die Passivität des Mystikers (S. 29), seine Weltflucht, wird getadelt (S. 30). Der Mystiker bereitet dem Ich den Untergang, der Okkultist kommt vom Ichwahn zur Ichwahrheit. „Wo der Mystiker nichts „verworten" kann, da ihm alle Dinge und Namen zernichtet sind, hat der Geheimforscher buchstäblich eine Welt zu erzählen. . . . Wo der Mystiker „im grundlosen Meer der Gottheit" ertrinkt, findet der Okkultist die höhere Welt" (S. 19). Eine objektive Welt, die vormystische ist aufgegeben, so muß die nachmystische gesucht werden. Es geschieht hier im gewissen Sinn nichts anderes, als was Philosophie und Religion stets getan haben.

Ganz besonders nahe liegt die Parallele zum imaginativen Schauen im Bereiche der Kunst, auf die auch in der Steinerschen Philosophie verwiesen wird. Eine große Dichtung, ein Werk der bildenden oder musikalischen Kunst, sind sie nicht auch Schauungen in eine andere Welt? Was hier nur im Sturm geschieht und rapsodisch, geschieht eben in der Theosophie methodisch, objektiv, wissenschaftlich. Wenn mans so hört, möchts leidlich scheinen. Und doch die Kunst war sich wohl immer bewußt, daß ihre Offenbarungen nicht eine andere Welt sind, sondern unsere Welt in anderer Beleuchtung, seelisch, geistig, innerlich anders gestaltet und temperiert, aber doch nichts anderes als unsere Welt, eine Fata Morgana doch nur, eine Luftspieglung unserer Dinge. Die Theosophie will hier neue Welten finden, die platonische Ideenwelt nicht als Spiegelung unserer Welt, sondern als Ursache, als Urbild. Und es mag auch darin ein berechtigtes, wenn auch falsch geleitetes Bedürfnis stecken, das religiöse Bedürfnis nach dem hintersinnlichen, die Sehnsucht nach dem Leben Gottes.

Noch von anderer Seite her wollen wir der Theosophie geben, was ihr gebührt. Gibt es nicht auch bei den alttestamentlichen Propheten, in den apokalyptischen Reden Jesu, in der Offenbarung Johannes Schauungen höherer Welten? Sind diese prinzipiell etwas anderes, sind sie nicht allgemein anerkannt und gültig? So ist es, aber für uns kann daraus nur umgekehrt folgen, diese Bilder, wenn sie Wirklichkeit sein wollen, mißtrauisch zu betrachten, ihre Bildhaftigkeit zu erkennen und ihren Wert in anderer Richtung zu suchen, als in der erkenntnismäßigen Enthüllung höherer Welten. Hier muß allerdings noch manche religiöse Gewohnheit umlernen. Sonst ist der Weg zur Theosophie unvermeidlich.

Nun noch der letzte und stärkste Einwand. Mag diese Bilderwelt entwertet sein, die Sybille hat immer noch ihre letzte Karte in der Hand und verkauft sie nur um den gleichen Preis wie das Ganze. Ist nicht Gott ein Bewohner jener höheren Welt? Lebt nicht die Religion von diesem Glauben? Und ist nicht damit die ganze Welt von Geistern, Dämonen, Engeln, die ganze Märchenwelt des höheren Daseins gerechtfertigt und mit unserm Glauben verankert? Ja, so scheint es, aber Gott selbst ist gar nicht in diesem Sinne der Eckstein unseres Glaubens. Wir wissen nichts von Gott als einem Bewohner höherer Welten. Das wäre in der Tat der Anfang der Theosophie.

Wir verzichten auf diesen Gott der Theosophie und Metaphysik. Gott müssen wir auf anderem Wege suchen, wenn wir ihn finden wollen. Unser Gott ist nicht der Gott der Metaphysik, nicht der Märchenkönig höherer Welten.

Doch, sind das nicht alles unnötig erschreckte voreingenommene Vorurteile? Warum denn nicht mit der Theosophie zu Gott? Wenn doch mit ihr auch die Schauungen der Propheten, die Schaubarkeit Gottes und wohl die ganze höhere Welt bedroht ist? So schlimm ist es freilich nicht. Und das Mißtrauen vor der Theosophie besteht mit Recht. Es begründet sich auf eine weitere Erkenntnis, die wir aus unserer Vorbesprechung gewinnen. Sie bedeutet den Hauptgrund unserer Abneigung, unserer entschlossenen Ablehnung. Die Theosophie liegt auf der ersten Linie, aber der Weg zur höheren Welt geht über die zweite Linie. Es handelt sich um den Primat des sittlichen Willens, der praktischen Vernunft. Und dieser Weg wird von der Theosophie verschmäht und verkannt. Auf dieser zweiten Straße liegt das große Werk Immanuel Kants, seine unsterbliche Tat. Der Weg zu Gott liegt nicht auf der Linie des denkenden Erkennens, sondern auf der des sittlichen Wollens. Hier heißt es: Hic Rhodus, hic salta. Grundsätzlich gehen die Wege auseinander. Kommen wir zu Gott, dem Inbegriff höherer Welten, durch denkendes Erkennen oder durch sittliches Erleben, durch Schauungen oder durch Handlungen, durch das Wissen oder das Gewissen. Wenn wir uns für das Letztere entscheiden, so meinen wir nicht nur bei Kant zu stehen, sondern auch bei Luther, bei Paulus und auch bei Jesus. Die Theosophie kennt wohl auch das Recht der sittlichen Tat, aber unbedingt im Vordergrund steht ihr das denkende Erkennen, die Geheimwissenschaft, die Geisteswissenschaft. Zur Liebe muß die Weisheit kommen, il prim amore e la somma sapienca und die Weisheit ist die größte unter ihnen. Redet Kant von der Erkenntnis der Pflicht, so die Theosophie von der Pflicht der Erkenntnis. Freilich kehrt sie damit zurück von Luther zu Thomas von Aquino, von Jesus zu Plato.

Wir sind hier im Mittelpunkt unserer Betrachtung. Es erklärt sich nun, warum das Aufsteigen der Theosophie und das Sinken der Kantischen Grundüberzeugungen überall zusammenhängen. Es sind zwei Schalen an einer Wage. Und solange wir nicht wissen, wie viel wir mit der Kantischen Philosophie verlieren, sind wir wehrlos gegen den Einzug der Theosophie. Alle Anzeichen deuten auf ein zeitweiliges Zurückdrängen der Kantischen Philosophie, nicht nur in verbesserungsbedürftigen Nebenwerken, sondern in unverlierbaren Grundgedanken. Es bedeutet dies im letzten Ende die Rückkehr zum vorreformatorischen Christentum, die Austilgung der lutherischen Frömmigkeit in ihrer tiefsten Wurzel. Dem Kantischen Dualismus gegenüber suchen wir nach einer Einheit des Geisteslebens, geraten aber dabei immer wieder auf das falsche Geleise der Metaphysik, das uns unaufhaltsam hineinführt in das Reich der Theosophie.

Daß diese hier an einem wunden Punkte getroffen ist, bestätigt sich an manchen Aeußerungen der Geisteswissenschaft, so besonders über die Stellung

der Moral im Weltenall. Sie ist nach Steiner nur eine Form des vorübergehenden Menschendaseins auf Erden, ausgeschaltet aus dem Zusammenhang der höheren Welten. Und zwar handelt es sich hier nicht etwa nur um engen blinden Moralismus, sondern um jene Betrachtung der Welt und des Lebens, welcher Immanuel Kant mit tiefer Ehrfurcht und fast anbetend Ausdruck gab in den bekannten Worten: Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir, und dem anderen von der Pflicht, dem erhabenen großen Namen. Es wird offenbar, daß wir hier am Scheideweg ganzer Welten stehen. Indien und Griechenland, Plato, Plotin, Franziskus, Thomas liegen an der Straße, die zur Theosophie führt; Sinai und Jerusalem, Jesaias, Paulus, Luther und Kant an einer andern. Und Jesus? Die Theosophie ist die letzte Stufe auf dem ersten Wege und ihre Ablehnung erfordert eine Nachprüfung der ganzen metaphysischen Philosophie.

Mit allem Ernst soll hier noch aufmerksam gemacht werden auf die Gefahren, die sich erheben, wenn das Gewissen nicht mehr höher steht als das Wissen. Das Märchenland der Theosophie enthüllt sich immer mehr als die Wiederkehr der ungebrochenen Diesseitswelt; ihre ganze Wildheit, Sinnlichkeit, Härte, der man eben nur entfliehen kann unter dem Primate der praktischen Vernunft auf dem Wege des sittlichen Kampfes, ziehen wieder ein in die Ueberwelt der Theosophie. Principiis obsta, Vestigia terrent Libertinismus, sittlicher Indifferentismus erheben kühn das Haupt, wenn die Moral ins Altenteil verwiesen ist. Die Grenzen zwischen Eros und Agape schwinden, wie sie in Griechenland nie klar bestanden. Der ganze Venusberg tut sich auf mit seiner phantastischen Pracht und verführerischen Lust, so sehr im Gegensatz zum andächtigen Gebet der Elisabeth an den Abendstern, die ihre Liebe heiligt in selbstüberwindender sittlicher Hoheit. Zwischen beiden aber liegt der Pilgerzug mit seinen ergreifenden Tönen von Sünde, Buße und Vergebung.

Unsere Zeit, die Kants Werk nicht mehr zu würdigen vermag, ist nicht mehr sicher vor der Theosophie. Aber deutlich mag es nun geworden sein, wofür der Kampf um die Theosophie ein Symptom ist: für den Geisteskampf des ethischen und des physischen, besser des metaethischen und des metaphysischen Idealismus, des protestantischen mit dem katholischen Christentum, ja noch mehr, des christlichen mit dem indischen Religionstypus, des Glaubens an den lieben Gott und Vater im Himmel mit der nachmystischen Erkenntnis höherer Welten.

Angesichts der heutigen Weltkatastrophe mag freilich manchmal die Stimmung uns beschleichen, wie sie in Gedanken an die französische Revolution einmal den großen Ethiker Carlyle ergriff: „Die feierlichsten Tempel, der große Erdball selbst, welch hinfällige Gebäude sind sie! Sind wir nicht aus demselben Stoff gemacht, wir und diese unsere Welt, woraus Träume

gemacht sind?" Und doch gibt es in dieser Zeit mehr wie sonst heldische Siege inneren Lebens, die den Mut nicht sinken lassen zu glauben an die Hoheit und Größe des sittlichen Willens auch in einer tief erschütterten Welt. Auch Leo Tolstoi suchte das Heil auf dem Wege der praktischen Vernunft, und so ist seine Abneigung gegen die Theosophie und seine Hochachtung vor Kant und seinen Lehren begreiflich und folgerichtig. „Als besonderes Verdienst rechnet er es Kant an, daß dieser bei seinem großen Wissen doch immer betont, daß die Hauptsache im Leben nicht die Wissenschaft, sondern die Religion ausmacht" (Reklam, Gespräche mit Graf Leo Tolstoi, S. 42).

Als Philosoph des Katholizismus wurde Kant kürzlich bezeichnet. Man möchte es als schlechten Scherz auffassen, als witzige Umkehrung. Und doch hat auch diese Paradoxie einen Schein von Wahrheit. Wir befinden uns hier an der Stelle, wo wir über Kant hinausmüssen, vom metaethischen auf den metahistorischen Weg. Kant suchte auf dem rechten Wege. Aber wenn wir ihm folgen, muß es, soll es uns gehen wie dem Saul. Er suchte eine Eselin und fand ein Königreich. Kants Philosophie ist der Stern der Weisen im Morgenlande; er zeigte den Weg, aber was sie fanden war anders als sie dachten, neu, überraschend, eine Offenbarung. Kant sah den Weg, aber nicht das Ziel; oder, er wußte nur den Namen nicht des Ziels; er sah den Wald vor lauter Bäumen nicht. Er jagte ihm nach, ob er es ergreifen möchte, ohne zu wissen wie Paulus, daß er nur finden kann, nur gefunden hat, nachdem er von Christo Jesu ergriffen war. Kant übersah, daß der metaethische Weg übergehen muß in den metahistorischen, oder weil, wie früher gesagt, die wirkliche Richtung des Erlebens umgekehrt verläuft, er war sich nicht genug bewußt des religiösen Urerlebnisses, auf welchem seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft und von den Grenzen des Erkennens ruht. In dieser Lücke aber nistet der Anschein von Wahrheit, der der Paradoxie von Kant als dem Philosophen des Katholizismus zukommen mag. In Wirklichkeit ist seine Philosophie so protestantisch als es einer Philosophie überhaupt möglich ist. Wenn sie zu dieser Selbsterkenntnis kommt, muß sie über sich selbst hinausschreiten; dann wird sie zur Apologetik des Christentums und zur Philosophie des Protestantismus.

In dieser Philosophie des Protestantismus findet der metahistorische Weg seine Rechtfertigung und die Kirche eine Sicherung ihrer grundlegenden Offenbarung in der Einheit des Geisteslebens. Die Theosophie aber muß auf dem metaphysischen Wege notwendig scheitern. Man wird nichts hinter ihm finden, wenn man den Spiegel umkehrt, der an der Wand hängt. Es ist nichts hinter dem Schleier, den der Jüngling zu Sais in mitternächtlicher Stunde zerriß, als Hohn und Enttäuschung. Umsonst hat der Priester zur Ehrfurcht geraten. Sie geleitet auf den Weg des sittlichen Willens. Hier aber und hier allein begegnet uns die Ueberwelt, wenn wir zusammentreffen mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Das Wort dogmaticus in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica.

Von **Otto Ritschl.**

Als L. Fr. Reinhart 1659 zum erstenmal im Titel eines Lehrbuchs der didaktischen Theologie für diese den bis dahin noch nicht üblichen Ausdruck theologia dogmatica brauchte, war er sich in keiner Weise dessen bewußt, damit einen neuen Sprachgebrauch zu begründen. Denn über diese neue Bezeichnung einer längst bestehenden theologischen Disziplin verliert er in seinem Buche kein Wort, sondern er braucht sie, wie wenn sie bereits in Uebung und jedenfalls allgemein verständlich wäre. In der Tat hat Reinhart den Ausdruck auch nicht selbst geprägt oder aufgebracht. Denn er ist schon 1634 bei Georg Calixt[1]) und 1635 bei J. H. Alting[2]) nachweisbar. Da aber auch diese ihn bereits als etwas geläufiges und durchaus unmißverständliches voraussetzten, so legt sich die Frage nahe, in welchen Beziehungen und Verbindungen denn das Wort dogmaticus damals schon so verbreitet war, daß es aus ihnen ohne weiteres verstanden werden konnte, wenn es nun als charakterisierendes Beiwort zu dem Hauptwort theologia gesetzt wurde.

Als Substantiv gebraucht war das Wort dogmaticus seit den Zeiten der Antike allerdings weniger häufig als in adjektivischer Verwendung. Immerhin war es den Kennern der Geschichte der Philosophie daher vertraut, daß es die Vertreter einer bestimmten Richtung der Philosophie im Unterschiede von anderen Richtungen bezeichnete[3]). Ueber diese Anwendung hinaus

1) G. Calixtus, Epitome theologiae moralis (1634). Helmestadii 1662, p. 70: Sed haec [es handelt sich um die Nichtanrechnung der Sünden der Gläubigen] accuratius examinare non tam moralis est theologiae quam dogmaticae.

2) Jo. Henr. Alting, Theologia historica sive systematis historici loci quatuor (1635). Amstelodami 1664 p. 3 s. Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 1, S. 31, Anm. 1.

3) Cf. Rud. Goclenius, Lexicon philosophicum. Francof. 1613, p. 557: Dogmatici et dogmatistae modo opponuntur ephecticis seu scepticis, modo empiricis. Primo enim philosophi dogmatici dicuntur, qui de rebus disserunt, quasi comprehendi et intelligi possint ab homine . . . Interdum dogmatici alii sunt a dogmatistis. Significat enim dogmaticus non tantum eum, qui dogmata (seu sententias) cudit, qui praescribit decreta aliis ut eorum auctor et defensor. Sed etiam eum, qui ad praecipiendum est idoneus et dogmata arte rationeque tractat, sive id faciat perfecte sive imperfecte.

aber scheint in der Philosophie vor Wolff und Kant das Wort dogmaticus auch als Adjektiv noch nicht in eigentümlicher Bedeutung gebräuchlich gewesen zu sein. Dasselbe gilt von der Jurisprudenz, in der man erst im 19. Jahrhundert von einer Dogmatik und Dogmengeschichte des Rechts zu reden begonnen hat[1]).

Dagegen gab es schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts, also ein Jahrhundert früher, als man von theologia dogmatica zu reden anfing, eine medicina dogmatica. Die Erinnerung an diese zwar ist heute wohl so gut wie verschollen. Sucht man doch in Eulenburgs Realenzyklopädie der gesamten Heilkunde und in August Hirschs Geschichte der medizinischen Wissenschaften (1893) vergeblich nach Angaben über jene der Vergangenheit angehörige Art der Medizin. So muß man denn schon zu älterer Literatur greifen, um einigen Aufschluß über die medicina dogmatica und ihren Betrieb zu gewinnen.

Zunächst nun weiß noch ein Lexikograph des 18. Jahrhunderts in einem Artikel über dogma folgendes mitzuteilen[2]): Aliquando specialiter et accurate dogma medicum dicitur, quod nititur vera ratione et experientia. Hinc et medicina dogmatica et medici dogmatici, δογματικοὶ, item λογικοὶ, contradistinguuntur ab aliis sectis, methodica et empirica, earundemque sectatoribus. Ausführlichere Angaben bietet wieder Goclenius, indem er außer über die philosophi dogmatici nur noch über die medici dogmatici handelt und über diese folgendes feststellt: Medici dogmatici dicti fuerunt, qui cum experientia distinctam (qua indagantur abditae causae) rationem conjungebant ad inveniendum praesidia ipsis rebus congruentia. Hi enim dicebantur rationales, quia universalium praecepta methodo rationali tradebant. Ἐμπειρικοὶ vero, qui utebantur sola experientia particulari, quales quidam sunt ἐγχειρητικοί ... Galenus etiam dogmaticis opponit methodicos ..., qui utebantur ratione confusa nimiumque communi, ut ad intima propriaque rei non pervenirent ac parum tribuerent experimentis ... Naevus empeiricus, inquit ille, mihi est melior quam otiosus et iners dogmaticus.

Die älteste von medizinischen Dogmatikern handelnde Schrift, die ich erwähnt gefunden habe, ist 1534 zu Lyon von Hieronymus Montuus de Medicis herausgegeben worden und führt den Titel: Ἐξαλόγοι sive sermones VI, quorum 1. de sectis medicorum, 2. de disciplinis, quae dogmaticis necessaria, 3. de dogmaticorum officiis, 4. de excellentia dogmaticorum, 5. de consiliis eorum, 6. de stipendiis eorum. Weiterhin findet sich der Ausdruck medicina dogmatica in folgenden Büchertiteln: Valerius Charstadius, Synopsis universae medicinae dogmaticae libri IX.

---

1) Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 1, S. 35 f.
2) Barth. Castellus, Lexicon medicum graeco-latinum ante a Jacobo Pancratio Brunone iterato editum. Genevae 1746, p. 271.

Opera t. I. Basileae 1557. Petr. Reidanus, Querela medicinae dogmaticae. Basileae 1570. Gasp. Bravo, Disputationes apologeticae de dogmaticae medicinae praestantia. Coloniae 1671.

Besonders im Anfang des 17. Jahrhunderts erscheint die medizinische Dogmatik in enger Verbindung mit der sog. hermetischen [1]) Medizin und mit den für diese charakteristischen alchymistischen Bemühungen um den Stein der Weisen. Von diesem lapis philosophalis handelt ein Büchlein von Bernardus comes antiquus Trevirensis, das ein Buchhändler Cornelius Sutorius 1598 zusammen mit der Schrift von Jo. Fr. Picus de Mirandula: De auro herausgegeben hat; ferner eine Schrift von Petrus Palmarius: Lapis philosophicus dogmaticorum. Parisiis 1609. Die Verbindung von dogmatischer und hermetischer Philosophie selbst tritt in folgenden Büchertiteln hervor: Jo. Riolanus, Comparatio veteris medicinae cum nova, Hippocraticae cum Hermetica, Dogmaticae cum Spagyrica. Paris. 1605. Henr. Petraeus, Nosologia harmonica dogmatica et hermetica dissertationibus L Marpurgi disceptata. 2 tomi. Marpurgi 1614. 1623. Agonismata medica Marpurgensia dogmatica juxta et hermetica. Marpurgi 1618. Fabr. Bartoletti, Encyclopaedia hermetico-dogmatica s. orbis doctrinarum medicarum physiologiae, hygieinae, pathologiae etc. Bologna 1619. Jo. Vinc. Finckius, Enchiridion dogmatico-hermeticum morborum praecipuorum curationes breves continens. Lipsiae 1626. Phil. Grüling, Curationum dogmatico-hermeticarum centuria. Lipsiae 1638. Jo. Cunr. Gerardi, Panaceae Hermeticae s. medicinae universalis assertio et defensio. Ulmae 1640. Ant. Gunth. Billichius, Thessalus in chymicis redivivus sive de vanitate medicinae chymicae hermeticae. Francof. 1643.

Von diesen medizinischen Büchern ist mir außer der Schrift von Bernardus Trevirensis hier nur die Nosologie von Peträus zugänglich gewesen. Methodologisch interessant ist in dieser, wie ihr Verfasser in der Vorrede sein dogmatisches Verfahren begründet. Was er vorbringe, so erklärt er, sei nicht in seinem Garten gewachsen, sondern aus den Quellen des Hippokrates, Galenus und anderer alter Griechen und Araber hergeleitet. Was nämlich von den höchststehenden und durch unvergleichliche Urteilskraft und Erfahrung ausgezeichneten Männern dem Gedächtnis der Nachwelt überliefert und durch die einmütige Uebereinstimmung und den

1) Den Ausdruck hermetisch erklärt Heinrich Nolle († als Pastor in Darmstadt), wie Gumposch (Die philosophische Literatur der Deutschen, 1851 S. 58) angibt, in seiner Schrift Naturae sanctuarium, quod est physicae hermeticae (Francof. 1619) in folgendem Satze: non quod ab ullius hominis arbitrio pendeat, sed quod haud vulgari modo in explicatione rerum naturalium procedat atque methodum philosophandi secretiorem, cujus rudimenta saltim in fragmentis Hermetis Aegyptii, nempe in tabula ejus smaragdina, obtinemus, amplificet dataque occasione quoad licet illustret, ut sic seminaria medicinae universalis in hoc systemate physico passim insinuata et opportune composita conspiciantur.

Gebrauch so vieler Jahrhunderte erprobt und übernommen sei, dürfe man weder verachten noch anfechten. Gleichwohl sei die Medizin nicht auf einmal entstanden und vollendet worden. Auch haben die Alten nicht alles, was in der Gegenwart zur Ausübung der Heilkunst notwendig sei, beobachtet oder auch ihren Schriften eingefügt, sondern vieles dem Talent ihrer Nachfolger aus dem überreichen und unerschöpflichen Vorrat der Natur zu erforschen überlassen. Daher durften auch solche Ansichten und Erfindungen, durch die neuere Mediziner ihre Kunst vermehrt und verfeinert haben, nicht unberücksichtigt bleiben. Außer diesen aber habe er auch die modernen Hermetiker wie Paracelsus und Quercetanus, herangezogen. Zwar wolle er nicht mit diesen die von den Alten gut, weise und glücklich gelegten Fundamente der dogmatischen Medizin, die durch Vernunft und Uebung bereichert und bestätigt seien, zerstören und eine neue Heilkunst vertreten und anderen aufdrängen oder den nach Monarchie strebenden Paracelsus mit allen seinen Erdichtungen und Paradoxien in Schutz nehmen. Sondern er gehe auf diese Richtung der Medizin aus anderen Gründen ein, die hier jedoch als nicht weiter interessierend nicht wiedergegeben zu werden brauchen.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß, mögen vielleicht auch andere die beiden in Frage stehenden Richtungen der Medizin miteinander zu kombinieren oder harmonisieren versucht haben, Peträus als überzeugter Anwalt der dogmatischen Schule die Bestrebungen der neueren Hermetiker im ganzen doch nur ablehnen zu können gemeint hat. Scheinen diese aber, da als ihr bedeutendster Vertreter der geniale, wenn auch noch so abstruse Paracelsus hervortritt, trotz ihrer alchymistischen Liebhabereien eine fortschrittliche Richtung in der naturwissenschaftlichen Arbeit ihrer Zeit vertreten zu haben, so wird auf Grund der Aeußerungen von Peträus die dogmatische Schule der Medizin als überwiegend konservativ und als grundsätzlich traditionalistisch in Anspruch zu nehmen sein. Als immer noch unüberbotene, wenn auch nicht als ausschließlich maßgebende Autoritäten galten ihr eben doch nur Hippokrates und Galenus in ähnlicher Weise, wie Aristoteles den dogmatischen Peripatetikern der verschiedenen Jahrhunderte und wie die hervorragendsten Kirchenväter den theologischen Traditionalisten.

Unter diesen Umständen liegt auf den ersten Blick die Vermutung nahe, daß der Vorgang der medicina dogmatica auf die Auffassung und den Betrieb der theologia dogmatica wenigstens ursprünglich nicht ohne Einfluß gewesen sein mag. Ist doch auch gerade Georg Calixt, der nach unserem bisherigen Wissen den Ausdruck theologia dogmatica zuerst gebraucht hat, unter den protestantischen Theologen der bedeutsamste Vertreter und wirksamste Förderer einer durchaus traditionalistischen Behandlung der Dogmatik gewesen. Dennoch, meine ich, darf aus dieser Uebereinstimmung nicht auch auf eine methodische Abhängigkeit der theologia dogmatica von der medicina dogmatica geschlossen werden. Daß zwar gerade auch Theologen die medizinische Methodologie, so wie sie ihnen bereits

vorlag, einer sorgfältigen Beachtung würdigten, beweisen die Erörterungen über die synthetische, die analytische und die horistische Methode, in denen Victorin Strigel[1]) von deren galenischen Begriffsbestimmungen ausgeht, um dann doch keine dieser Verfahrungsweisen zur Darstellung der christlichen Lehre als geeignet zu übernehmen, sondern sich vielmehr für die von Melanchthon angegebene[2]) Methode einer vermeintlichen series historica zu entscheiden. Was aber den theologischen Traditionalismus angeht, so hatte dieser auch bei Calixt seine ganz bestimmten, schon seit vielen Jahrhunderten wirksamen eignen Gründe. Ueberdies ist der wichtige Unterschied zu beachten, daß medicina dogmatica die Bezeichnung einer neben anderen Richtungen der Medizin gewesen ist. Theologia dogmatica dagegen war von Anfang an vielmehr der Name einer einzelnen, wenn auch der zentralen theologischen Disziplin.

Daher sind denn doch die sprachlichen, logischen und methodischen Vorbilder des Begriffs theologia dogmatica allein im Gebiet der theologischen Literatur selbst zu suchen. Und hier nun hat man allerdings recht weit zurückzugreifen, um analoge Wort- und Begriffsbildungen beizubringen. Zunächst kommt bei einigen Lehrern der alten Kirche das Wort δογματικός im Gegensatz zu πρακτικός oder zu ἠθικός vor. Insofern verweist[3]) schon K. J. Nitzsch auf Clemens Alex., Paedagogus l. 1, c. 1 (Migne p. g. t. 8 p. 249 C) und auf Theodoret, in psalmos (Migne p. g. t. 80 p. 865 C). Diesen Stellen seien aus der patristischen Literatur noch folgende hinzugefügt: Clemens Alex., Stromata l. 5 c. 1 (Migne p. g. t. 9 p. 24 A): Παρεστήσαμεν δ' ἐν τῷ πρώτῳ στρωματεῖ, κλέπτας λέγεσθαι τοὺς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφους, παρὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων οὐκ εὐχαρίστως εἰληφότας ..... Τῆς προφητείας δὲ ἤδη εἰς τοὺς τῶν Ἑλλήνων διαδοθείσης, ἡ δογματικὴ πραγματεία τοῖς φιλοσόφοις, πῃ μὲν ἀληθὴς, κατὰ στόχον ἐπιβαλλομένοις, πῃ δὲ πεπλανημένη, τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς προφητικῆς ἀλληγορίας μὴ συνιέντων γέγονεν. Cyrill von Jerusalem, Catechesis 5 c. 10 s. (Migne p. g. t. 33 p. 517, 519): Τὸ γὰρ τῆς πίστεως ὄνομα ἓν μέν ἐστι κατὰ τὴν προσηγορίαν, διχῇ δὲ διαιρεῖται. Ἔστι μὲν γὰρ ἓν εἶδος τῆς πίστεως, τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦ δέ τινος· καὶ ὠφελεῖ τὴν ψυχήν ..... Δεύτερον δέ ἐστιν εἶδος πίστεως, τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον. ..... Αὕτη τοίνυν, ἡ κατὰ χάριν δωρουμένη πίστις ἐκ τοῦ πνεύματος, οὐ δογματικὴ μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητική[4]).

---

1) V. Strigelius, Loci theologici. Ed. Chr. Pezelius. Neap. Nem. 1581 fol. 14 ss.

2) C. R. 21, 605.

3) K. J. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 6. Aufl. 1851, S. 54.

4) Andererseits unterscheidet Chrysostomus Homilia 29 in 1. Cor. 12, 1. (Migne p. g. t. 61, p. 245) zwischen πίστις τῶν δογμάτων und τῶν σημείων.

Wichtiger iſt es, daß wenn nicht ſchon in der patriſtiſchen, ſo doch in der byzantiniſchen Zeit das Adjektiv δογματικός wiederholt als charakteriſierende Bezeichnung von Reden, Büchern und ſchließlich auch von ideellen Größen vorkommt. Hier nun würde in erſter Linie des Alexandriners Cyrill berühmte epistola dogmatica [1]) an Neſtorius zu verzeichnen ſein, wenn angenommen werden könnte, daß dieſer Brief bereits zu ihrer Zeit mit dieſem Namen belegt worden wäre. Doch ſcheint dies damals noch nicht geſchehen zu ſein, und mir wenigſtens iſt es nicht bekannt, wann zuerſt der Brief ſo benannt worden iſt.

Dann aber führt Photius in ſeiner Bibliotheca, codex 230 (bei Migne p. g. t. 103 p. 1028) eine Rede des Biſchofs Eulogius von Alexandrien († 608) in folgendem Satze ein: Ὁ δὲ β′ [sc. λόγος] ἐπιγράφεται μὲν δογματικὸς, ἔκθεσιν δὲ καὶ οὗτος ἀπαγγέλλει πίστεως· ἐν ᾗ τήν τε Τριάδα εὐσεβοφρόνως θεολογεῖ καὶ τὰ περὶ τὴν οἰκονομίαν ὁμοίως διέξεισι. Ferner ſind folgende Titel von Büchern und Reden zu vermerken: Maximus Confessor, 1. Τόμος δογματικὸς σταλεὶς ἐν Κύπρῳ πρὸς Μαρῖνον διάκονον (Opera ed. Franciscus Combefis. Parisiis 1675 vol. 2 p. 34 ss.); 2. Πνευματικὸς τόμος καὶ δογματικὸς, ἀποδεικνὺς τὴν κατὰ καινοτομίαν γεγονυῖαν ἐπείσακτον Ἔκθεσιν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως, ἐξ ὑποστολῆς Σεργίου τοῦ Κωνσταντινουπόλεως προέδρου, ἀπᾴδουσα μὲν τῶν ἱερῶν λογίων τε καὶ πατέρων· συνᾴδουσα δὲ τοῖς ἀνιέροις αἱρετικοῖς τοῖς τήν τε σύγχυσιν ἅμα καὶ τὴν διαίρεσιν τερατολογοῦσιν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν μυστηρίου (ib. p. 81 ss); 3. Μαξίμου τοῦ ἁγιωτάτου μονάχου καὶ ὁμολογήτου Τόμος δογματικὸς πρὸς Μαρῖνον πρεσβύτερον (ib. p. 123 ss.). Euthymius Zigabenus, Πανοπλία δογματικὴ Ἀλεξίου βασιλέως τοῦ Κομνήνου περιέχοντα ἐν συνόψει τὰ τοῖς μακαρίοις καὶ θεοφόροις πατράσι συγγραφέντα, εἰς τάξιν δὲ καὶ διεσκεμμένην ἁρμονίαν παρὰ Εὐθυμίου μονάχου τοῦ Ζιγαδηνοῦ τεθέντα (Migne p. g. t. 130). Bessarion von Nicaea, Τοῦ σοφωτάτου Νικαίας πρὸς τὴν ἀνατολικὴν σύνοδον δογματικὸς λόγος ἢ περὶ ἑνώσεως (Migne p. g. t. 161 p. 543 ss.).

Zur Charakteriſierung ideeller Begriffe kommt das Beiwort δογματικός in den nachſtehenden Buchtiteln vor: Nicephorus Blemmidas, Περί τινων δογματικῶν συζητήσεων πρὸς τὸν εὐσεβῆ βασιλέα Κωνσταντινουπόλεως (Leo Allatius, Graecia orthodoxa. Romae 1652. t. 1. p. 39 ss.). Georgius Scholarius (Gennadius), Λόγος πρῶτος πρὸς τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ οἰκουμενικὴν σύνοδον ὑπὲρ εἰρήνης· ὅτι δογματικὴν ἕνωσιν δεῖ ποιεῖν, οὐκ εἰρήνην οἰκουμενικὴν, ὥς τινες βούλονται, καὶ τίς ἐστιν αὕτη (Migne p. g. t. 160 p. 405 ss.).

Daß es unter den κανόνες (in der Bedeutung von hymni ecclesiastici) neben ἀναστασιμοὶ, σταυρωσιμοὶ, νεκρωσιμοὶ, τριαδικοί auch κανόνες

1) Vgl. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengeſchichte. 4. Aufl., S. 295. Artikel Neſtorius in Hauck's R.E. [3], Bd. 13, S. 743.

δογματικοί gebe und daß diese de dogmatibus agunt, stellt William Cave in seiner Abhandlung De libris et officiis ecclesiasticis Graecorum [1]) fest und verweist dafür auf du Fresne [2]), Meursius [3]), und Suicer [4]). Von diesen erwähnt jedoch nur du Fresne neben noch zahlreicheren Arten von κανόνες, als Cave anführt, auch κανόνες δογματικοί mit demselben farblosen Zusatz wie dieser: qui de dogmatibus agunt. In einem besondern Artikel jedoch erläutert er das Wort δογματικόν als cantus ecclesiastici species, und zwar ergeben die von ihm beigebrachten Belegstellen, daß dies insbesondere Gesänge zu Ehren der Θεοτόκος gewesen sind.

Endlich teilt Cave [5]) zu dem Jahre 1183 folgende Verse mit, in denen Andronicus Comnenus in seinem Dialogus contra Judaeos sein Thema und seine eigne Person einführt:

Ἡ δογματικὴ τῶνδε τῶν λόγων χάρις
Τὴν Ἑβραϊκὴν ἐξελέγχουσα πλάνην
Τὰς εὐσεβεῖς δείκνυσι τοῖς πιστοῖς τρίβους.
Ἔγραψα δ' αὐτὴν Ἀνδρόνικος ἐκ πόθου
Ἀδελφόπαις Ἄνακτος Αὐσόνων γένος
Κομνηνοφυοῦς ἐκ Σεβαστοκράτορος
Εἰς γὴν προαχθεὶς καὶ γλυκὺ βλέψας φάος.

In der abendländischen Literatur des Mittelalters vermag ich den Gebrauch des Wortes dogmaticus nirgends nachzuweisen. Auch in den zahlreichen von Cave angegebenen Büchertiteln aus jener Zeit habe ich es nicht gefunden. Im 16. und 17. Jahrhundert dagegen brauchen es verschiedene katholische Theologen, die sämtlich dem Jesuitenorden angehören, im Titel folgender von ihnen verfaßter Bücher: Franciscus Turrianus, Liber dogmaticus de electione divina et liber dogmaticus de justificatione. Romae 1551. De dogmaticis characteribus verbi Dei libri IV. 1561. Jacobus Sirmondus, Opuscula dogmatica veterum V scriptorum, qui ante annos MCC claruerunt. Parisiis 1629. Franciscus Pavonius, Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in Pentateuchum. Neapoli 1635. Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in evangelia. Neapoli 1636.

Bedeutsamer ist es, daß Bellarmin [6]) unter Berufung auf die

1) Abgedruckt in der Appendix ad historiam literariam Guilelmi Cavei. Genevae 1705, p. 179 ss., v. p. 185.

2) C. du Fresne du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. 1638.

3) Joh. Meursi Glossarium graecobarbarum 1610.

4) Joh. Casp. Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Ed. II, 1728.

5) Guil. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Genevae 1705, p. 598.

6) Rob. Bellarminus, Disputationes de controversiis christianae fidei. t. 4. Venetiis 1602, p. 718 s. cf. 727: fidem dogmaticam, quam illi vocant historicam.

oben S. 264 wiedergegebene Stelle aus Cyrills 5. Katechese auch wieder den Ausdruck fides dogmatica gebraucht und diese seiner Ansicht nach mit der fides catholica gleichbedeutende Art des Glaubens im Widerspruch zu der Lehre der Reformatoren von der fides specialis für die eigentliche fides justificans erklärt hat. Zugleich kennzeichnete er sie genauer durch den Relativsatz: qua credimus Jesum esse Christum et a mortuis resurrexisse atque alia id genus dogmata.

Von den Reformatoren hat allein Melanchthon, und zwar auch nur an wenigen Stellen, die bis auf eine einzige einer und derselben Arbeit angehören, das Wort dogmaticus gebraucht. In seiner zum erstenmale 1550 erschienenen Enarratio in Ecclesiasten sagt er (C. R. 14, 94) zunächst ganz allgemein: Pars aliqua in scriptis ecclesiae est δογματικὴ seu doctrina. Dann heißt es (p. 95 cf. 152) insbesondere von jenem Buche: Est . . . praecipuum opus hujus libri δογματικὸν, videlicet asseveratio de providentia contra Epicuraeas, Pyrrhonias, Stoicas et alias cogitationes, quae labefactant assensionem de providentia. Weiterhin (p. 147 s.) aber bringt Melanchthon folgende Unterscheidung vor: In sacris libris alia dicta sunt legalia, alia evangelica, alia dogmatica, alia consolatoria, alia simpliciter narrationes de eventibus seu bonis seu malis. Danach sind also die dicta evangelica etwas anderes als die dicta dogmatica. Und daß dies in der Tat Melanchthons Meinung war, ergibt sich aus den folgenden Erläuterungen, in denen als evangelisch die Worte vom Glauben, von der Anbetung und von den Tröstungen bezeichnet werden, sofern sie auf den Gewinn des ewigen Lebens durch den Glauben an den Gottessohn bezogen werden. Im Unterschiede davon aber erklärt Melanchthon: Alia sunt dogmatica, ut de essentia Dei, de providentia, de voluntate Dei, de judicio. Genauer begründet hat er indessen diese allerdings nur ganz vereinzelt von ihm vertretene Unterscheidung nicht. Immerhin erinnert sie an die andere, berühmte Entgegensetzung der loci supremi de Deo, de unitate, de trinitate, de mysterio creationis, de modo incarnationis und der loci salutares de lege, peccato, gratia vom Jahre 1521 (C. R. 21, 84 s.) und an die Unterscheidung der Schmalkaldischen Artikel Luthers zwischen den hohen Artikeln der göttlichen Majestät und den Artikeln, die die Erlösung betreffen. Endlich stellte Melanchthon fest, daß es unter den philosophicae sententiae weder evangelicae noch dogmaticae, sondern nur legales und narrationes de eventibus gebe. Diese Auffassung war auch nur konsequent, da nach Melanchthons Ansicht evangelische sowohl wie dogmatische Worte direkt Elemente der übernatürlichen Offenbarung Gottes in Christus waren.

Außerdem kommt bei Melanchthon, soviel mir bekannt ist, das Wort dogmaticus nur noch in einem Gutachten [1]) über die tridentinische Synode

1) Mitgeteilt in der Ex actis synodicis expositio eorum, quae theologi academiae Witebergensis . . . suaserint, docuerint etc. Wit. 1559 fol. O v—O 3: der deutsche Parallelbericht im C. R. 6, 796 ff.

vom 24. 1. 1548 vor. Darin heißt es, in deren ersten Artikeln (= Dekreten) werde nihil admodum dogmaticum behandelt. In dem deutschen Parallelbericht gibt Melanchthon diese Worte in dem Satz wieder: „Darin kein Lehr Artikel sind." Daher wollte er auch nicht von diesen Dekreten reden, sondern allein von denen über die Erbsünde und über Glauben und Gerechtigkeit. Da nun diese Lehren in der 5. und 6. Sitzung der Synode behandelt sind, also auch nicht mehr zu den ersten von deren Dekreten gehören, so scheint sie Melanchthon hier als dogmatischer Art haben beurteilen zu wollen, während dies nicht ebenso auch von den in der 3. und 4. Sitzung festgestellten ersten Dekreten über das Glaubenssymbol und über die heilige Schrift gelten kann. Trifft diese Auffassung zu, dann stimmt der hier von Melanchthon befolgte Sprachgebrauch nicht genau mit dem in den Enarrationes in Ecclesiasten überein. Melanchthon schwankte also noch in dem, was er unter dogmatisch verstand. Bei der Seltenheit dieses Ausdrucks in seinen Schriften ist das ja auch nicht verwunderlich.

Auch die Melanchthon nahestehenden Herausgeber der Wittenberger Expositio [1]) brauchen in dem die Aktenstücke des Philippismus verbindenden Text noch einmal den Ausdruck dogmatica im Unterschiede von adiaphora, also nur in einem allgemeinen, nicht genauer bestimmten Sinne. Geläufiger ist das Wort bereits dem nach Melanchthons Tode in Wittenberg gebildeten Philippisten und spätern Heidelberger Reformierten Georg Sohn. Dieser stellt in der an Peucer gerichteten Vorrede zu seiner Synopsis corporis doctrinae Philippi Melanchthonis [2]) fest, daß Melanchthons Schriften von dreierlei Art seien: alia dogmatica seu methodica, alia exegetica . . ., alia polemica . . . Maxime in pretio habebantur et frequentabantur dogmatica, quae post mortem ejus in unum volumen congesta Corpus doctrinae vocabantur. Ferner findet sich in Sohns Abhandlung de verbo Dei et ejus tractatione [3]) folgende Definition: Dogmatica disputatio est, quae a doctoribus ipsis dissidentibus et contravertentibus decidendae controversiae causa habetur. Ac rursus vel in synodo vel in schola.

Auch den Gnesiolutheranern und den orthodoxen Lutheranern ist der Ausdruck dogmaticus nicht fremd gewesen. Ihrem neutestamentlichen Syntagma [4]) haben Wigand und Judex einen Index locorum scripturae unter der Ueberschrift Loci dogmatici beigegeben. Von den zahlreichen Untertiteln, in die diese loci eingeteilt sind, lauten überdies zwei:

1) Expositio fol. Ddd.

2) Als erstes Stück erschienen in G. Sohnius, Theses de plerisque locis theologicis. Herbornae 1609, p. 4.

3) G. Sohnii Opera. Ed. III, Herbornae 1609, t. I, p. 59.

4) Joh. Wigand et Matthaeus Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae Christi ex Novo Testamento tantum . . . congestum. Nunc denuo . . . emendatius in publicum prodit cum rerum et verborum itemque locorum Scripturae obiter explicatorum locuplete ac genuino indice. Basileae 1560.

Dogmatica de martyriis und Dogmatica de miraculis, ohne daß doch diese Themata in dem Syntagma selbst merklich anders behandelt würden als die übrigen in ihm erörterten Gegenstände. Beachtet man indessen, daß derselbe Index auf dem Titelblatt als ein Verzeichnis gerade von loci scripturae charakterisiert wird, so ergibt sich die Gleichung, daß diese eben als solche jenen beiden Theologen recht eigentlich für loci dogmatici gegolten haben müssen. In ihrem alttestamentlichen Syntagma [1]) unterscheiden Wigand und Judex prophetiae dogmaticae und historicae und erklären jene für solche de revelationibus dogmatum divinorum, weshalb sie auch simplices doctrinae genannt werden könnten.

Martin Chemnitz ferner geht nach kurzen einleitenden Ausführungen zur Prüfung der tridentinischen Beschlüsse selbst mit den Worten [2]) über: Ad dogmatica igitur properantes reliqua praeambula praeteribimus. Und Nikolaus Selnecker [3]) bezeichnet die summa doctrinae christianae certa methodo comprehensa, so wie sie von Paulus in den Briefen an die Römer und die Galater entworfen und nachträglich in den kirchlichen Symbolen dargelegt sei, als velut dogmaticam panopliam, indem er damit augenscheinlich auf den Titel des oben erwähnten Werkes von Euthymius Zigabenus anspielt.

In der Erfurter Formula pacificationis [4]) vom 30. 12. 1580 lautet die Ueberschrift des 3. Artikels: Quomodo in constitutionibus dogmaticis procedendum. Dann heißt es in diesem selbst: „Und sollen nunmehr und in zukunft die herren des ministerii, wann theologische und dogmatische händel vorfallen, für sich alleine uf erfordern des senioris zusammenkommen usw." Hier erscheint das Wort dogmatisch zum ersten Male auch in die deutsche Sprache übernommen. Es ist ein eigentümlicher Zufall, daß dies gerade in der Wendung „dogmatische Händel" geschehen ist.

Auf dem Regensburger Religionsgespräch [5]) von 1601 redete Aegidius Hunnius wiederholt von traditiones dogmaticae, indem er sie zu den traditiones historicae in einen sehr bestimmten Gegensatz stellte. Dann bestritt Johann Gerhard Bellarmins Vorschlag, die fides historica vielmehr als fides dogmatica zu bezeichnen, da beides ja

1) Joh. Wigand et Matth. Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae veri et omnipotentis Dei ex Veteri Testamento tantum . . . collectum, dispositum et concinnatum. Basileae 1563, p. 111, cf. 72.

2) M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (1565 ss.). Genevae 1641, t. 1, p. 3 b.

3) N. Selnecker, Institutio christianae religionis. Francof. a. M. 1573, p. 40 s.

4) Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Herausgegeben von E. Sehling. Bd. 1, 2, S. 368.

5) Colloquium de norma doctrinae et controversiarum religionis judice Ratisbonae habitum mense novembri 1601. Lauingae 1602. p. 152, 160, 199, 309, 349. Aeg. Hunnius, Relatio historica de habito nuper Ratisbonae colloquio. Opera latina, t. 2, 1608, p. 329.

auf dasselbe hinauskomme [1]): Dicitur enim fides historica, non quasi res gestae in scripturis propositae tantum propter ipsius historici autoritatem credantur . . ., sed quia in objecto fidei continentur non solum dogmata, sed et historiae; dogmatica fides dicitur, quia in objecto ejus continentur non solum historiae, sed et dogmata, articuli fidei vulgo dicta. Ferner unterschied Gerhard im Alten Testament libri historici, dogmatici et prophetici [2]), wie er denn auch den gesamten Inhalt der heiligen Schrift in erster Linie in historias et dogmata zerlegte [3]). Und Leonhard Hütter bezeichnete einmal den Passauer Vertrag als sanctio dogmatica [4]).

Auch Balthasar Meisner unterschied wiederholt die historischen und die dogmatischen Stoffe in der heiligen Schrift. Jene, erklärte [5]) er, brauche man nicht notwendigerweise zu wissen. Dann fährt er fort: Restant ergo dogmatica, quae nihil sunt aliud, quam certa doctrinae christianae et divinitus revelatae capita, quae in scholis nuncupare solemus articulos fidei. Hier kommt bereits die von den orthodoxen Lutheranern eingehend erörterte und in eigentümlicher Weise behandelte Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln mit in Betracht. In deren Zusammenhange nun hat Nikolaus Hunnius [6]) den überaus wichtigen Begriff eines fundamentum fidei dogmaticum gebildet und entwickelt, um auf dieser Grundlage festzustellen, welche Dogmen der heiligen Schrift notwendig geglaubt werden müssen und welche ohne Nachteil für das christliche Heil auch unbekannt bleiben oder sogar geleugnet werden dürfen. Doch kann auf diesen Gegenstand hier nicht genauer eingegangen werden.

Von den reformierten Theologen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts sind es auch einige, bei denen ich den Gebrauch des Wortes dogmaticus nachweisen kann. Ludwig Crocius hat ein Buch herausgegeben unter dem Titel: De perseverantia sanctorum libri septem dogmatici. Bremae 1616. Gomarus ferner redet [7]) von fides dogmatica in dem Sinne, daß dieser Glaube bei den Nichterwählten

---

1) Joh. Gerhard, Loci theologici. Ed. J. Fr. Cotta, t. 7. Tubingae 1768. p. 146 b.

2) Ibidem t. 1, p. 87 b.

3) Ibidem t. 2, p. 49 a. Wenn ferner in Gerhards Methodus studii theologici (ed. Joh. Ernest. Gerhard. Jenae 1654, p. 252) die Schriften der Väter in exegetica, elenctica und dogmatica eingeteilt werden, so ist hier das letzte Wort vielleicht verdruckt statt demegorica, wie sich aus der auf p. 282 folgenden Erläuterung der demegorica patrum scripta ergibt, die mit der zu dogmatica auf p. 282 übereinstimmt, aber hier nicht paßt.

4) L. Hutterus, Irenicum vere christianum 1616 p. 192.

5) B. Meisner, Consideratio theologiae Photinianae. Wit. 1623, p. 252, cf. 323.

6) Nic. Hunnius, Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae. Witebergae 1626.

7) Fr. Gomarus, Defensio doctrinae de perseverantia sanctorum. Opera t. 3, p. 356 a (119).

auch wieder zerstört werden könne. An einer andern Stelle erklärt [1]) er: Verbi divini institutio nuda seu a signis sejuncta partim dogmatica est, partim paraenetica. Dogmatica est, qua officium perpetuandae sanctitatis modique illius praescribuntur: nec solum ab honesto seu justo, sed etiam ab utili et necessario (non minus quam paraeneses) muniuntur. Quo pertinent variae promissiones et minae. Maccovius führt [2]) als eine der üblichen Einteilungen der neutestamentlichen Schriften die in libros historicos, dogmaticos et propheticos an und erklärt für dogmatisch alle Briefe der Apostel. Auch Andreas Rivetus kennt [3]) den Ausdruck fides dogmatica als eine von anderen für die fides historica gebrauchte Bezeichnung. Endlich spricht [4]) der Arminianer Vorstius von dogmatici articuli, ohne freilich sich darüber zu äußern, was er unter ihnen versteht.

Die hier mitgeteilten Belegstellen für den Gebrauch des Wortes dogmaticus vor dem Jahre 1634 sind nicht eben reichlich, wenn sie gewiß auch noch bedeutend vermehrt werden könnten. Immerhin genügen auch sie schon um erkennen zu lassen, daß das Wort bis zu der angegebenen Zeit verhältnismäßig nur erst recht spärlich vorkam. Jedenfalls war es noch erheblich seltener als sein da und dort immer wieder einmal auftretendes Stammwort, das Substantiv Dogma. Andererseits hat es sich ergeben, daß das Adjektiv dogmaticus schon früh und dann wieder da und dort zur Bezeichnung von den oder jenen Produkten der theologischen Schriftstellerei gedient hat. Aber auch ideelle Größen sind schon seit Clemens von Alexandrien mit schließlich zunehmender Häufigkeit als dogmatischer Art charakterisiert worden.

Insofern sind am wichtigsten die Ausdrücke fides dogmatica und traditiones dogmaticae. Und jedenfalls nach der altprotestantischen Ansicht standen diese Begriffe in einem mehr oder weniger bestimmten Gegensatz zu der fides historica und den traditiones historicae. Von hier aus aber war es auch kein großer Schritt mehr zur Bildung des Begriffes theologia dogmatica. Und indem Alting von dieser zu reden begann, tat er es, um von ihr die theologia historica, d. h. nach unserm jetzigen Sprachgebrauch die Dogmengeschichte, zu unterscheiden [5]). Dieselbe Entgegensetzung der dogmatischen und der historischen Elemente der Theologie findet sich weiterhin auch sonst bei manchen Theologen des 16. Jahrhunderts.

Andererseits kommt die Gegenüberstellung von theologia dogmatica und theologia moralis zum ersten Male nur erst ganz nebenher bei Calixt vor. Dessen Schüler Joh. Conrad Dürr jedoch hat auf Grund derselben Unter-

1) Ibidem p. 367 b (272—274).

2) Joh. Maccovius, Loci communes theologici. Amstel. 1658, p. 17 b.

3) Synopsis purioris theologiae. Lugd. Bat. (1625). Ed. VI. cur. H. Bavinck. 1881, p. 302.

4) Conr. Vorstius, Apologetica exegesis locorum aliquot ex libro ejusdem de Deo. Lugd. Bat. 1611, p. 183.

5) Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 1, S. 31.

scheidung 1662 sein Enchiridion theologiae moralis verfaßt und überhaupt wesentlich dazu beigetragen, daß der Ausdruck theologia dogmatica im Unterschiede von der theologia moralis seinen bestimmten engern Sinn gewann. War er also einerseits auch nur eine Variante zu dem ältern Namen theologia didactica, der zunächst auch die theologische Moral einfach noch mit umfaßte, so scheint er doch mehr und mehr deshalb in Aufnahme gekommen zu sein, weil er sich als eine bequeme Bezeichnung der theologischen Lehrdisziplin im engern Sinne, d. h. im Unterschiede von der theologischen Moral, empfahl.

Die Absicht, die man verfolgte, indem man theologia dogmatica trieb, blieb dieselbe wie die, die man zuvor schon in der theologia didactica vor Augen gehabt hatte. Der Wechsel des Namens also begründete keinen Unterschied in der Methode. Doch fragt es sich, ob jene Absicht mit A. Ritschl als ein θεολογεῖν δογματικῶς oder δογματίζειν bestimmt werden kann oder ob Schleiermacher und Rothe recht hatten, wenn sie die Dogmatik für die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre erklärten. Für jene Ansicht sprechen merkwürdigerweise mehr einige der aus der byzantinischen, als die aus der altprotestantischen Literatur beigebrachten Belegstellen. Denn diese setzen gerade auch dem Sinne nach in dem Adjektiv dogmaticus doch vielmehr die christlichen Dogmen, sowie sie ewig sich selbst gleich gegeben sind, voraus, als daß in ihnen ein wenn auch nur relativ selbständiges δογματίζειν der Dogmatiker in Aussicht genommen würde [1]).

Andererseits jedoch beweisen mehrere von ihnen sehr deutlich, daß man für den Unterschied der dogmatischen und der historischen Objekte der Theologie eine um so stärkere Empfindung hatte. Dafür aber liegt der Grund in dem altprotestantischen Begriff der dogmata oder articuli fidei, die man als solche sich unabänderlich bestimmt und als keinem geschichtlichen Wandel unterworfen allein in der heiligen Schrift ursprünglich gegeben sah [2]). Demnach bestand für die alten Protestanten auch die eigentliche Aufgabe der didaktischen und ebenso der dogmatischen Theologie von vornherein darin, jene Dogmen von durchaus göttlicher Herkunft zutreffend aus der heiligen Schrift abzuleiten, um sie als die rechte christliche Lehre in erster Linie den künftigen Verkündigern des Gotteswortes darzubieten. Daher aber steht denn doch die übrigens schon von Döderlein aufgebrachte historisierende Auffassung Schleiermachers und Rothes von der Dogmatik in keiner innern Fühlung mehr mit dem, was die alten Protestanten in ihren Dogmatiken zu leisten gesucht hatten.

1) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 2, S. 2 f.

2) Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 1, S. 18, 20, 25.

Ueber das Wesen der christlichen Religion.

Von **Heinrich Rittelmeyer,** Prorektor am Lehrerseminar in Herford.

Die Frage: „Was ist das Wesen der christlichen Religion?" ist von vielen schon beantwortet worden, am gründlichsten wohl von Julius Kaftan. Trotzdem aber können Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die noch nicht genügend zur Geltung gebracht sind. Dazu will diese Skizze einen kleinen Beitrag liefern.

Wie wichtig unsre Frage für jeden ist, der die Geistesgeschichte der Menschheit verstehen, der unsre Religion angreifen oder verteidigen, der in Predigt, Unterricht und Seelsorge in christlichem Geiste arbeiten will, liegt auf der Hand. Denn sie alle bedürfen klarer Maßstäbe, um Wesentliches und Unwesentliches, Echtes und Entartetes zu scheiden.

Kann man das auf diesem Gebiet aber überhaupt in allgemeingültiger Weise? Fast scheint es nicht so. Das Wesen einer geschichtlichen Erscheinung ist überhaupt nicht leicht zu fassen; die Einordnung ist auf dem Gebiete der Geschichte weit schwieriger als auf dem der Natur, weil das Einzigartige und Unwiederholbare dort eine viel größere Rolle spielt wie hier. Besonders verwickelt aber wird die Sache, wenn wir es mit einer solchen Fülle von Erscheinungen zu tun haben, wie sie mit dem Wort „Christentum" umspannt werden. Judenchristen, Manichäer, Säulenheilige, Jesuiten, Protestantenvereinler, sie alle und unzählige andre Richtungen, Sekten, Persönlichkeiten sind Christen, und was der eine anbetet, das verbrennt der andre. Und wenn, wie wir überzeugt sind, unsre Religion noch eine große Zukunft hat, wie mag sie sich da noch entwickeln, welche Fülle von heute ungeahnten Erscheinungen mag sie da noch hervorbringen!

Trotzdem ist es innerhalb gewisser Grenzen möglich, Allgemeingültiges zu sagen. Freilich darf man das Wesen des Christentums nicht in einem Gedankengebäude oder sonst in etwas Starrem, Festgeformten suchen. Das Christentum ist eine durch die Jahrtausende hindurchgehende Bewegung, also etwas Lebendiges, sich ständig Veränderndes, das dabei aber doch, wie alles organische Leben, immer wieder derselben Art, desselben Geistes ist. Weil man das oft verkannt hat, darum haben die Antworten auf unsre Frage häufig wenig befriedigt. Man muß vor allem nach den treibenden, beweglichen Kräften fragen, die das Christentum ins Dasein riefen, sein eigentüm-

liches Leben begründeten und immer wieder neu schaffen. Weist man sie nach, so zeigt man damit die Eigenart des Christentums gegenüber anderen geschichtlichen Erscheinungen. Man erhält weiter einen Maßstab, um die Stärke der Christlichkeit festzustellen. Man wird eine Person, Gemeinschaft usw. in dieser Beziehung um so höher bewerten müssen, je mehr sie von den eigentümlich christlichen Triebkräften beherrscht ist und je organischer sich das, was anderswoher stammt, mit ihnen verbindet. Und man wird Entartung überall dort anerkennen müssen, wo jene ihre eigenartige Wirkung nicht mehr hervorzubringen vermögen. Das Ziel aber der christlichen Religion kann kein anderes sein, als daß eben jene Kräfte zu voller Wirkung kommen.

Die maßgebende Bedeutung Christi.

Legt man nun diesen Maßstab an, dann kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Das Wesen des Christentums ist Christus. Es ist diejenige Religion, deren Triebkraft er ist und in der ihm die maßgebende Bedeutung zukommt. Wenn man die römischen Katholiken fragt, worin für sie die Hauptsache im Christentum besteht, werden sie auf die von Christus gestiftete Kirche samt den in ihr gespendeten Sakramenten hinweisen. Geht man zu den Orientalen, werden sie die heilige Lehre vom Christus und die von ihm begründeten Mysterien betonen. Für die Reformation war der Glaube an Christus das Entscheidende. Andre sahen es in der Nachfolge Jesu oder in seiner Lehre oder im Christentum Christi oder in der Christusidee oder in der Erlösung durch Christus usw. Aber so verschiedenartig die Antworten lauten mögen, daß in irgend einer Weise Christus entscheidend ist, darüber herrscht Einigkeit und man kann sich keinen klar denkenden Menschen vorstellen, bei dem dies nicht der Fall wäre und der doch für sich den Namen „Christ" beanspruchte. Andrerseits gibt es wohl beispielsweise Juden, die Jesus sehr hoch stellen, aber keine nichtchristliche Sekte oder Richtung betrachtet Christus als den eigentlichen Herrn auf dem Gebiet der Religion.

Aber wie sollen wir nun den Weg finden, wenn die maßgebende Bedeutung Christi so verschieden aufgefaßt wird? Am besten ist es, wenn wir auf die Entstehungsgeschichte unserer Religion achten. Kirchliche Organisation, Bibel und Bekenntnis sind innerhalb der christlichen Entwicklung entstanden, waren aber nicht für sie grundlegend. Das war allerdings der geschichtliche Jesus. Aber als er starb, hatte er keine Gemeinde und keine Apostel. Seine Sache schien verloren. Das wurde anders durch seine Auferstehung und mit Recht beging man bald in der jungen Christenheit die Erinnerung an sie in wöchentlicher Feier. Der lebendige, erhöhte Herr wurde das Haupt der Gemeinde. Er kann dabei sein, wenn 2 oder 3 in seinem Namen versammelt sind und er bleibt bei den Seinen bis an der Welt Ende. Hier haben wir lebendige, in der Geschichte weiterwirkende Kräfte. Der

Christus nach dem Fleisch gehört der Vergangenheit an, der Christus nach dem Geist aber auch der Gegenwart und Zukunft, sei es, daß man in ihm nur keimkräftige Triebe sieht, die durch den Glauben an die Auferstehung wirksam geworden sind, sei es, was richtiger ist, daß man auch an ein tatsächliches weiteres Hineinwirken Christi in die Menschenwelt glaubt, das in seiner Auferstehung den entscheidenden Anfang genommen hat.

Wie aber der lebendige Christus die Gemeinde begründet hat, so ist der Zusammenhang mit ihm nach urchristlicher Anschauung für die persönliche Zugehörigkeit zu unsrer Religion entscheidend. Hätte man jemanden aus den ältesten Gemeinden gefragt, woher er seines Christseins sicher sei, so hätte er geantwortet: Weil ich den heiligen Geist besitze. Als sie seiner sich bewußt wurden, fingen die Jünger an zu predigen. Paulus aber sagt: εἰ δέ τις πνεῦμα χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Röm. 8, 9).

Wenn wir also ähnlich wie Wendland in „Religion in Geschichte und Gegenwart" in der Herrschaft des lebendigen Christus das Wesen des Christentums sehen, so befinden wir uns im besten Einklang mit dem Neuen Testament, auch mit den Evangelien, die durchaus nicht nur Erinnerungen an den dahingegangenen Meister bieten, sondern vor allem den Glauben an den erhöhten Christus stärken wollen. Und ein Blick in die Kirchengeschichte bis zur Gegenwart lehrt uns, daß wir auf dem rechten Wege sind. Nicht der Mensch, der in Galiläa wirkte, war allermeist der Gegenstand der Verehrung, sondern der Gott, der in ihm sich der Menschheit offenbart und mitgeteilt hat. Um ihn vor allem stritt man sich z. B. in den Lehrkämpfen. Wir sind alle Christen geworden und sind es meist auch mit Bewußtsein geworden, bevor wir ein klares Bild der Persönlichkeit Jesu gewannen, durch den Einfluß des christlichen Hauses, der christlichen Gemeinde, der christlichen Schule, des Gesangbuchs und der Bibel. Sie waren die Mittel, durch die der lebendige Christus uns zunächst in seinen Dienst zog. In wievielen Fällen aber müssen wir als Christen uns entscheiden eben aus dem Geist heraus, der in uns ist, ohne ausdrückliche Anweisungen Jesu. So ging es schon Paulus bei seinem Kampf um die Freiheit vom jüdischen Gesetz, so geht es bei der sozialen Frage, dem Weltkrieg usw. Auf Grund des in uns lebendigen Christusgeistes müssen wir auch Jesus verstehen; sonst können wir gar nicht in die Tiefe dringen.

Man hat oft nach dem Neuen im Christentum gefragt und hat es dann meist in irgendwelchen Gedanken gesucht. Nun hat unsre Religion sicher auch neue Gedanken hervorgebracht. Aber das Wesen der Sache hat man damit nicht getroffen. Das Neue liegt vor allem in einer neuen Tatsache: in der Persönlichkeit Jesu und den an sie sich anschließenden Wirkungen. Dann ist es aber richtig, wenn wir auch in der t a t s ä c h l i c h e n Herrschaft seines Geistes das Wesen unsrer Religion erkennen. Damit bezeichnen wir als solches etwas Metahistorisches und etwas Metapsychisches, übergeschichtliche Kräfte, die jenseits unsres Bewußtseins liegen. Das will uns nun freilich nicht so leicht in den Sinn. Denn unser herkömmliches wissenschaftliches

Denken lehrt uns, körperliche und Bewußtseinsvorgänge zu erfassen. Was fangen wir aber mit einem geistigen Leben an, das jenseits dieser beiden liegen soll? In der Tat ist damit recht schwer zu arbeiten. Aber sonst erfassen wir den Kern der Sache nicht. Denn unser Bewußtsein, unser Vorstellen und Denken, unser Fühlen, Wünschen und Wollen ist nur ein Spiegel unsres geistigen Wesens und noch dazu ein recht unvollkommener. Mit vollem Recht hat Johannes Müller stark unterstrichen, daß ein christliches Bewußtsein noch lange kein Beweis für die tatsächliche Herrschaft des Reiches Gottes in der Seele ist, daß es den Menschen z. B. recht wenig hilft, wenn sie an ihre Erlösung glauben, während sie eben tatsächlich recht unerlöst sind. So weiß denn auch Jesus von solchen zu reden, die am Tage des Gerichts sich auf die Taten berufen, die sie in seinem Namen vollbracht haben, und die er doch nicht als die Seinen erkennen kann (Matth. 7, 21 ff.) und von anderen, die der Weltrichter belohnt, ohne daß sie sich der Dienste bewußt sind, die sie ihm geleistet haben. (Matth. 25, 37 ff.) Selbsterkenntnis ist sehr schwierig. Ferner ist gerade im Sinne Jesu oft das die beste Handlung, bei der die Linke nicht weiß, was die Rechte tut (Matth. 6, 4). Das gehört zweifellos mit zu dem Kindersinn, den er selig preist. Bewußtes Bekenntnis zum Christentum und tatsächliche Herrschaft des Geistes Christi sind nicht dasselbe. Aber die geistigen Tatsachen sind das Entscheidende. Viele falsche Urteile sind dadurch entstanden, daß man diese Wahrheit nicht klar genug sah. — Schleiermacher hatte an sich erlebt, daß die christliche Frömmigkeit, die er in seiner Jugend in sich aufgenommen hatte, ihn nicht verließ, selbst als seinem Denken alle religiösen Begriffe zweifelhaft geworden waren. Das hat ihn veranlaßt, mit Recht das Wesen der Religion jenseits aller Vorstellungen und Gedanken zu suchen; die Ausdrücke „Gefühl" und „Bestimmtheit des Bewußtseins" bezeichnen aber nicht richtig, worum es sich handelt. Unser innerstes Wesen muß vom Christusgeist ergriffen sein. So können auch Unmündige Christen sein, die doch nicht angeben können, warum und wieso sie es sind.

Aber wenn wir so das Wesen unsrer Religion in etwas finden, was jenseits des Bewußtseins liegt, entschwindet damit nicht jede Möglichkeit, sichere Maßstäbe zu gewinnen? Wir werden allerdings keine handfesten Regeln haben und oftmals unserm Urteil Zurückhaltung auferlegen müssen. Aber die gewonnene Einsicht gibt uns folgende Maßstäbe:

1. Christentum im weitesten Sinn ist der geschichtliche Zusammenhang mit der von Jesus ausgehenden geschichtlichen Bewegung. Wir werden also zunächst für die historische Betrachtung alles das mit dazu rechnen, was in diesen Zusammenhang gehört und zwar um so mehr, je mehr er erkennbar und beherrschend ist. Wollen wir dann aber in die Tiefe gehen, dann müssen wir

2. den wirklichen inneren Zusammenhang einer kirchlichen Gemeinschaft, einer Einrichtung, einer Feier, einer Persönlichkeit mit dem Christusgeist zu erfassen suchen. Das darzustellen, ist das herrliche, aber nur unvollkommen zu verwirklichende Ziel der Kirchengeschichte. Dabei ist zu beachten, daß die

Formen, in denen der Geist sich verkörpert, stets wechseln und oft weitab liegen von dem, was man auf den ersten Blick „christlich" zu nennen geneigt ist, und daß anderes, was so aussieht, in Wirklichkeit sehr wenig davon in sich trägt. Jesus hat, wie vor allem seine Gleichnisse beweisen, ein offenes Auge für die ihn umgebende Welt gehabt. Natur, Menschenleben, Geschichte wurden für ihn zu Offenbarungen Gottes. Es ist deshalb Geist von seinem Geist, wenn man auf alles achtet, was uns Gott zu sagen hat, auch auf das, was sich geschichtlich nicht auf ihn zurückführen läßt. Darum wird man die Echtheit christlicher Art um so besser beurteilen können, je mehr man selbst πνευματικός ist. Und so gewiß wir den tiefsten Gehalt einer Persönlichkeit nicht beurteilen können, so gibt es doch starke Eindrücke von ihr, die uns offenbaren können, daß in ihr der lebendige Christus waltet, und dasselbe gilt von Gemeinschaften, Einrichtungen, Feiern, Büchern usw. Und ebenso läßt sich von vielem deutlich erkennen, daß es andern Geistes ist. Man soll in Bescheidenheit sein Urteil auf das beschränken, was man wirklich zu erkennen vermag. Wieviel das ist, hängt von unserer inneren Reife ab und von der Wachheit und Gewissenhaftigkeit, mit der wir uns vor der Verführung zu schützen wissen. Wir werden dabei um so mehr sichere Schritte tun, je mehr wir die Mahnung des Herrn befolgen: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. (Matth. 7, 16). An den Lebensäußerungen, den Handlungen, besonders auch den unwillkürlichen und unbewußten, an den tatsächlichen Wirkungen müssen wir das Wesen erkennen.

3. So gewiß die Fülle der Offenbarungen des Christusgeistes unübersehbar ist und sich in kein System bringen läßt, so gewiß er auch heute noch unmittelbar auf die Menschen wirkt, nicht nur indirekt durch Bibel, Gesangbuch, Kirche usw., so gewiß muß schließlich alles, was als christlich gelten will, sich als Geist vom Geiste des geschichtlichen Jesus ausweisen, als organische Entfaltung seines Lebens, als ihm innerlichst verwandt. Und wollen wir das nicht verlieren, dann müssen wir immer wieder prüfend zurückgehen auf das, was wir von dem geschichtlichen Jesus und seinen großen Wirkungen wissen. Darum behält das Neue Testament seine normative Bedeutung. Und die Kirche bedarf deshalb dringend einer geschichtlich forschenden Theologie mit unbestechlichem Wahrheitssinn und innerlichem Verständnis für den lebendigen Christus.

Der christliche Gottesglaube.

Wir haben bisher von dem Christusgeist als der Triebkraft und dem Maßstab des Christentums gesprochen; jetzt gilt es schärfer ins Auge zu fassen, daß es eine Religion ist, und deshalb auch etwas vom Wesen der Religion zu reden. Es handelt sich hier aber nur darum, worin die formale Eigenart der Erscheinungen besteht, die wir als Religion bezeichnen, und welche Fragen wir deshalb auch an das Christentum stellen müssen. Das tiefste Wesen

der Religion erschließt sich ja nach unserer Ueberzeugung erst auf ihrer höchsten Stufe, d. h. eben auf der christlichen.

Julius Kaftan bezeichnet in seinem „Wesen der christlichen Religion" die Religion mit Recht als eine „praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" und beschreibt damit ihre Art zutreffender als Schleiermacher, wenn er ihr eine Provinz im Gemüt anweist. Es kommt bei Kaftan mehr zur Geltung, daß ein starker Lebenshunger den Menschen zu religiöser Betätigung treibt. Es dürfte auch kein Gefühl namhaft zu machen sein, welches das Wesen der Religion umspannte. Am meisten bezeichnend sind die Gefühle der Ehrfurcht und der Heiligkeit; man kann sagen: wo sie sind, ist Religion. Aber man kann nicht sagen: wo sie nicht sind, ist keine Religion. Manches Verhalten der Menschen zu ihrer Gottheit, das wir, ohne den gewöhnlichen Sprachgebrauch allzusehr zu ändern, nicht aus dem Bereich der Religion ausscheiden können, verleugnet diese Gefühle. Wahre Religion gibt es freilich ohne sie nicht. Aber der Lebenshunger ist an sich doch auch nichts eigenartig Religiöses; er treibt zur Religion, weil „die Welt" ihn nicht zu befriedigen vermag. Aber er könnte es doch nicht, wenn der Mensch nicht eben von einer Ueberwelt bereits eine Vorstellung oder wenigstens eine Ahnung hätte, es sei denn daß man mit Feuerbach meint, alle religiösen Vorstellungen seien aus menschlichen Wünschen hervorgegangen. Leugnet man das aber, wie alle Gottgläubigen das tun, so ist die religiöse Anlage nicht nur mit Kaftan darin zu sehen, daß der Mensch in den Gütern, welche die Welt ihm bietet, keine bleibende Befriedigung findet, sondern vor allem in der Eindrucksfähigkeit der Seele für Kundgebungen einer höheren Welt; auch Kaftan betrachtet ja den Begriff der Offenbarung als für die Religion wesentlich. Wobbermin bezeichnet in seinem unter den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion" erschienenen Aufsatz „Das Wesen des Christentums" die Religion als „das Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten jenseitigen Welt". Darin kommt der Gegenstand der Religion zum deutlichen Ausdruck, nicht ebenso das praktische Verhältnis des Menschen zu ihm, doch muß man erwägen, daß Wobbermin im Zusammenhang mit v. Schröders in demselben Buch sich findenden Aufsatz „Wesen und Ursprung der Religion" verstanden sein will. Denn hier wird ausdrücklich das Gefühl der Abhängigkeit und das *Bedürfnis*, sich mit den höheren Mächten in Beziehung zu setzen, zum Wesen der Religion gerechnet. Es scheint mir aber richtiger, dieses *praktische* Verhältnis in den Wesensbegriff der Religion aufzunehmen und ebenso in ihm gleich zu betonen, daß die Welt, auf die sich die Religion bezieht, für unser Wohl und Wehe ausschlaggebende Bedeutung hat. Ich bezeichne daher die Religion als *die praktische Beziehung von Menschen zu den Schicksalsmächten*. Der letzte Ausdruck ist unbestimmt genug, um nicht nur den Glauben an Gottheiten aufzunehmen, sondern auch das karma der Inder, die τύχη der Griechen, die Sterne Wallensteins, die Vorsehung Neuerer

oder das Schicksal, dem der Feldgraue sich überläßt. Der Ausdruck „Glaube" ist absichtlich vermieden, damit auch all das Unklare und Unbewußte, was in der Religion sich findet, eingeschlossen ist. Aus dem Verhältnis des Menschen zur Macht des Todes z. B. geht vieles hervor, was in das Gebiet der Religion fällt, was man aber durchaus nicht als einen Glauben bezeichnen kann. — Eine praktische Beziehung haben die Schicksalsmächte zu uns ständig, aber nicht wir Menschen immer zu ihnen, nämlich dann nicht, wenn wir uns nur zu Natur und Menschenleben in Beziehung setzen. Soweit diese unser inneres und äußeres Verhalten bestimmen, sind wir unreligiös. Und wenn eine Kultur wie die unsre den Blick stark auf die Welt richtet und die Menschen sie theoretisch und praktisch erobern lehrt, befördert sie den Mangel an Religion; sie blendet die Seelenaugen, daß diese das Metaphysische nicht zu schauen vermögen, und sie übertäubt den Hunger der Seele nach überirdischem Leben. Darum wird der Weltkrieg mit all seinen furchtbaren Enttäuschungen den Boden für die Religion wieder bereiten. Es fragt sich bloß: für was für eine? Denn wenn den Menschen die Schicksalsmächte gewaltig packen und er ihrer Tatsächlichkeit inne wird, dann kann er religiös werden, d. h. ein Gottsucher; er kann aber auch „wider den Stachel lecken", Gott fliehen und ihm feind werden, d. h. irreligiös. Wer könnte leugnen, daß eine Fülle von Erscheinungen der Religionsgeschichte aus diesem Streben hervorgegangen ist! Den Ausdruck Frömmigkeit möchte ich für den Seelenzustand bewahren, da die Seele in innerer Einheit mit den Schicksalsmächten lebt. Die tiefste Frömmigkeit ist die vollkommenste Religion.

Wir müssen nun nach der Art fragen, wie die Schicksalsmächte durch Christus in die Welt hereinwirken und wie sich unter seinem Einfluß das Verhältnis zu ihnen gestaltet. Die neuen Tatsachen gruppieren sich um das Kreuz Jesu, das mit Recht als Sinnbild unsrer Religion gilt. Wie aber verändert dieses — natürlich das Kreuz Jesu und der Tod dessen, der dann auferstanden ist — die praktische Beziehung der Menschen zu den Schicksalsmächten? Es wird hier eine ganz ungeheure, zu jedem Opfer bereite, den bittersten Haß innerlich überwindende Liebe erlebt. Es ist die des Menschen Jesus. Aber sie wird erlebt als überwältigende Kundgebung der Gottheit, zumal dieser sich zu ihm bekennt und ihn von den Toten auferweckt. In ihm hat sich Gottes Liebe verkörpert und der Menschheit geschenkt. Die Macht, die unser Schicksal in Händen hat, ist Liebe, unergründliche Liebe. Das ist die selige Erfahrung die hier gemacht wird. Es ist eine Paradoxie; denn der Lauf der Natur, die Weltgeschichte, das Schicksal des gewöhnlichen Menschen lehren diese Wahrheit oftmals nicht. Darum kann sie auch nur auf christlichem Boden in ihrer Tiefe erfaßt werden, und außerhalb seiner ist sie weniger eindrucksvoll. Gewiß ist Gottes Liebe auch sonst erlebt und gepredigt worden, in wunderbarer Weise z. B. von dem babylonischen Propheten; auch die Inder zeigen in ihrer Lehre von den Boddhisattvas tiefe Eindrücke göttlicher Liebe. Wir Christen aber haben die herrlichste Tatsache vor uns, das Kreuz.

Und erst auf diesem Hintergrund kommen Jesu Leben und Lehre zu voller Wirkung.

ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1. Joh. 4, 16): das ist der Inhalt jener großen Offenbarung. Man muß aber dabei auch: ὁ θεός betonen: Gott. Man hat es am Kreuz Jesu nicht mit Schicksalsmächten, mit Göttern, zu tun, sondern mit Gott, mit einer alles überragenden und überwältigenden Macht. Und das ergibt eine grundsätzlich andere innere Stellung. Götter haben Macht; aber daneben stehen andre mit andrem Willen, die man gegen sie ausspielen kann. Sie stehen höher wie wir; aber sie sind doch bis zu einem gewissen Grad unsre Genossen. Das hört bei Gott auf, ihm sind wir völlig in die Hand gegeben, jeder Widerstand ist nutzlos. Und es bleibt uns nur völlige Unterwerfung. Diesen Gottesglauben teilt das Christentum mit Judentum und Islam, welche Religionen jene überwältigende Offenbarung heiliger Liebe auf Golgatha aber nicht kennen. Darum mag man Heilige verehren; man mag mit der Theosophie allerlei Geister anerkennen; das taten die alten Christen auch. Unchristlich aber ist alles, was der Majestät Gottes Eintrag tut, alles, was eine religiöse Verehrung neben der seinen fordert, und wäre es selbst eine Christusverehrung. In die christliche Religion gehört auch Christus nur insofern, als er Gott ist, als wir durch ihn hindurch Gott erkennen und mit ihm in Gemeinschaft treten. Und je mehr Gott wirklich die alles beherrschende Macht unsrer Seele ist, um so christlicher sind wir.

Als sittliche Liebe wird Gott durch das Kreuz Jesu erlebt, d. h. da, wo es wirklich tief wirkt. Daß der Allmächtige uns dadurch nicht vor allem äußere Güter schenken will, liegt auf der Hand. Welch qualvollen Tod stirbt sein liebstes Kind! Und daß auch die sittlichen Güter nicht die Hauptsache sind, lehrt der Gekreuzigte, der Familie, Heimat und Volk aufgegeben und sich geweigert hatte, zum Freiheitskampf gegen die Römer aufzufordern. Auch hat er seine Jünger gelehrt, bereit zu sein, alles hinzugeben, um die inneren Werte zu retten. Nicht Vermeidung des Uebels und Lebensgenuß will er uns vor allem schenken, sondern das Reich Gottes, d. h. Teilnahme an seinem göttlichen Leben, die uns zu innerlich wertvollen Menschen macht. Das ist das höchste Gut, wirklich ein Gut, aber zugleich ein höchster Wert, nach dem wir trachten sollen ohne Rücksicht auf unser Wohl. Nirgends wird die Forderung an die Menschen so hoch gespannt und so ernst genommen wie bei Christus.

Bei dem Vorstehenden handelt es sich nicht um logische Folgerungen, sondern um Beschreibung der Art, wie der gekreuzigte Christus tatsächlich gewirkt hat und noch wirkt, und um den Nachweis, daß diese Wirkung in der Sache begründet ist. Die christliche Religion ist der tatsächliche Lebenszusammenhang mit Christus und Gott. Es ist darum nicht die wichtigste Frage, wie weit wir uns dessen bewußt sind, und auch nicht, ob das Anschauen des Kreuzes selbst den Menschen so ergriffen hat oder ob er indirekt innerhalb

des christlichen Gemeinschaftslebens den heiligen Gott der Liebe kennen gelernt und die Teilnahme an seinem Leben gewonnen hat.

Fragt man aber nach einem äußeren Kennzeichen dafür, ob man selbst oder andre wirklich in diesem Lebenszusammenhang mit Gott stehen, dann muß man auf die Probe der Liebe verweisen. Ohne sie ist es innerlich unmöglich, in dem Gott der Liebe zu leben. 1. Joh. 4, 20. Und weil der Bruder mit dazu gehört, konnte das Christentum nicht zu einer Religion der Eingeweihten erstarren; es wurde Weltreligion.

Wollte man freilich nur da Christentum finden, wo Gottes heilige Liebe wirklich die tiefste Seele ergriffen hat, dann wäre sein Bezirk nicht sehr groß. Die meisten Christen sind davon nur oberflächlicher berührt. Häufig sind sie christlich-religiös, d. h. sie suchen den Gott der heiligen Liebe, nachdem sie Eindrücke und Ahnungen von ihm empfangen haben. Unsre Gottesdienste dienen meist diesem Zweck. Und da mag es manchen Juden oder Heiden geben, der tatsächlich frömmer ist als manche Christen. Trotzdem — und obwohl es auch auf dem Boden unsrer Religion viel Irreligiosität gibt, viele Versuche, Gott zu entfliehen — bleibt doch bestehen, daß der Christusgeist inniger als alles andre mit Gott verbindet, wo er zu voller Wirkung kommt.

Tief im unbewußten Wesen unsres Geistes muß unsre Religion ihre Wurzeln eingetrieben haben, soll sie rechte Kraft entfalten. Aber ihre Art drängt doch zu klarem Bewußtsein. Denn eine volle Herrschaft Christi über unsre Seele ist gar nicht möglich, wenn wir nicht unsern Willen dazu geben, d. h. ohne klares Bewußtwerden des Zusammenhanges unsrer Seele mit Gott, mögen wir ihn auch nicht in seiner vollen Tiefe und Weite überschauen. Bewußte christliche Frömmigkeit aber ist Glaube an Gottes heilige Liebe, bewußte christliche Religiosität der Kampf um diesen Glauben, das Suchen darnach. Dieser Glaube ist nicht ein Fürwahrhalten einer Lehre, sondern ein Gestimmtsein der Seele auf Dankbarkeit und Vertrauen gegen Gott und ein offenes Geistesauge, das überall und immer wieder die Spuren seiner heiligen Liebe schaut. Zugleich ist er freilich auch eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit seines Inhalts und kann nur als solche bestehen, so daß der Zweifel ihn um seine Kraft bringt.

Bewußtes Leben drängt zu klaren Vorstellungen und Gedanken. So ist es auch mit dem Glauben. In ihm liegt das Bedürfnis, das bei dem einen stärker, bei dem andern schwächer hervortritt, Gott und sein Verhältnis zur Welt, Christus und seine Bedeutung, Geschichte, Menschenleben und eigene Seele in ihrer Beziehung zu Gott sich zu verdeutlichen. Es muß das nicht immer begrifflich geschehen, es kann und wird vielfach in Bildern und Gleichnissen sich vollziehen. So entstehen eine Fülle von Glaubensvorstellungen und -Gedanken. Ohne sie gäbe es keine christliche Verkündigung und keine Verständigung über Gemeinschaft des Glaubens. Ihrer bedarf auch die christliche Kunst. Und nur durch sie kann der Wille feste Ziele erhalten und

ein erfolgreicher Kampf um die Christlichkeit einer Persönlichkeit oder einer Gemeinschaft geführt werden.

Aus dem Gemeinschaftsleben aber erwächst das Bedürfnis, den Inhalt des Glaubens auch zu durchdenken und zu begrifflicher Klarheit zu kommen, das christliche Bewußtsein von Gott, Christus und ihrem Verhältnis zu Mensch und Welt auf einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen, welcher der Fülle von Vorstellungen und der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen gerecht wird. Diese theologische Arbeit beginnt schon sehr früh und führt allmählich zu einer Glaubenslehre. Es ist gerade in der Geschichte unsrer Religion geschehen, daß sie dogmatisch wurde, mehr als irgend eine andre. Aber so sehr man das geschichtlich würdigen mag, so müssen wir doch jedes Dogma im Sinne eines Glaubens*gesetzes* ablehnen. Jede Formulierung unterliegt vielmehr grundsätzlich der Kritik. Denn sie ist nicht der christliche Geist selbst. Anderseits bleibt die Aufgabe, die Glaubensgedanken zu formulieren und zu einer Glaubenslehre zu vereinigen, um so die Gemeinsamkeit des Glaubens zu stärken und einen Maßstab für die Ausscheidung unchristlicher Vorstellungen zu gewinnen, sowie dafür, was für unsre Religion wesentlich ist und was einer besonderen Eigenart angehört. Eine solche Glaubenslehre will normativ sein, indem sie den anderen Christen zumutet anzuerkennen, daß ihre Gedanken aus der Logik des Glaubens hervorgegangen sind, und sie kann es um so mehr sein, je mehr sie, unter möglichster Zurückstellung der persönlichen Art des Lehrers, nichts will als einfach zur Geltung bringen, was Gott durch Christus der Menschheit kund getan und mitgeteilt hat. Das ist ja dasjenige, was alle Christen zur Richtschnur nehmen wollen, bzw. sollen.

Das Christentum als Erlösungsreligion.

Doch das Tiefste haben wir bisher noch gar nicht gesagt. Mit Recht hat man das Christentum als Erlösungsreligion bezeichnet. Das ist es in ganz besonderem Maße, und erst wenn wir es hier verstanden haben, haben wir es recht begriffen. Jesus und seine Jünger sind ausgegangen von apokalyptischen Vorstellungen und von der Messiashoffnung des Judentums. Das Neue aber ist: Jesus weiß sich als den Messias, also als den verheißenen Erlöser, und er bringt die Erlösung, welche die Juden nur hoffen, wenn sie auch bei ihm in gewisser Beziehung zukünftig bleibt, und er bringt sie durch sein Leiden, Sterben und Auferstehn.

Dadurch näherte sich die junge Religion den Mysterienkulten, namentlich in den Gedanken von dem sterbenden und auferstehenden göttlichen Heiland. Aber beide sind wieder durch die geschichtliche Tatsache Christus geschieden. Darum wurde das Christentum Weltreligion und nicht Geheimlehre; es glaubt an Gott und nicht an Götter; es fühlt den Abstand zwischen Gott und Mensch stärker, kann sie darum auch wahrer in Liebeseinheit verbinden, im

Erleben der Gnade Gottes und dem sie annehmenden Glauben des Menschen; ihn können alle Empfänglichen jederzeit haben, während die Mysterienreligionen die Gotteinheit vor allem in einem Gottschauen des Ueberbewußtseins suchen, das nur für wenige und nur für Feierstunden ist. In dieser Richtung liegen auch die Unterschiede zwischen dem Christentum und den indischen Erlösungsreligionen, nur daß diese die selbständige Persönlichkeit des Menschen noch viel weniger erfassen als die Vorderasiens. Vor allem liegt in Christus begründet, daß unsre Religion in einzigartiger Weise sittliche Erlösungsreligion wurde und vor allem von Sünde und Schuld befreit, während sonst die Erlösung von der Welt und ihrer Vergänglichkeit im Vordergrund steht.

Schleiermacher hat in den Erlebnissen von Sünde und Gnade die Eigenart der christlichen Religion gesehen, und er hat betont, wie in ihr das sündige Wesen des Menschen viel tiefer erlebt würde als sonst. Mit Recht. Niemals ist ein so wertvoller Mensch über die Erde gegangen als Jesus. Sein reines, gottverbundenes, liebestreues und opferbereites Wesen wirkte und wirkt immer wieder als das Gewissen der Menschheit: zu solcher Höhe sollten auch wir uns erheben. Darum ist er auch ihr b ö s e s Gewissen, das sie nicht losläßt und ihrer Minderwertigkeit sie immer wieder bewußt werden läßt. Man machte die verzweifeltsten und irreligiösesten Anstrengungen, um ihn los zu werden. Gerade durch seinen Einfluß offenbarte sich die Macht des Bösen; man schlug den frömmsten Menschen ans Kreuz. (Joh. 3, 19). Auch später, auch heute sind Jesus und die Offenbarungen seines Geistes ein Gericht über die Sünde. Man hat die Forderungen der Bergpredigt tausendmal für unerfüllbar erklärt, aber immer wieder beanspruchen sie Gültigkeit; die Menschen werden sie nicht wieder los. Ergreifend ist, wie beispielsweise Björnson in „Ueber die Kraft" den Kampf zwischen Ideal und Wirklichkeit schildert, einen Kampf, wie er gerade durch das Christentum außerordentlich verschärft worden ist und gerade heute vieler Brust zerreißt.

Aber das Evangelium ist doch vor allem eine frohe Botschaft, nämlich die der Erlösung von der Macht der Sünde. Christus verheißt das nicht bloß, er vollbringt es. Er versetzt in ein ganz anderes Leben, nämlich in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott der Liebe. Da wird der Mensch — nach paulinischem Sprachgebrauch — frei von der Herrschaft des Fleisches und lebt nun in der Welt des Geistes. Die Macht des Teufels ist gebrochen. Fromme Christen wissen davon zu reden, daß sie nicht nur von diesen und jenen Fehlern frei wurden, sondern von ihrem ganzen verkehrten Wesen. εἴ τις ἐν χριστῷ, καινὴ κτίσις. (2. Kor. 5, 17). Wird die Sünde erkannt als Abkehr unsres innersten Wesens — nicht nur unsres Bewußtseins — von Gott, dann erlöst eben die Aufnahme in die Gemeinschaft mit ihm von ihrer Macht, und im Glauben erleben wir diese grundlegende Aenderung und verankern sie auch in unserm Bewußtsein. Natürlich sind auch hier die wirklichen Tatsachen des geistigen Lebens entscheidend, nicht unsre Vorstellung davon oder

auch unsre Erlösungsstimmung. Wir sind umsomehr wahre Christen, je mehr wir tatsächlich erlöst sind.

„Der Uebel größtes aber ist die Schuld": dies Wort des Dichters der „Braut von Messina" trifft vollkommen zu; denn die Schuld schließt uns aus der Gemeinschaft mit Gott aus und das Schuldgefühl treibt in die Feindschaft wider Gott hinein. Vertrauen und Dankbarkeit gegen diesen sind dabei seelisch unmöglich. Der Christusgeist vertieft das Schuldgefühl. Aber er bietet auch die Botschaft von der Versöhnung. Sie wird ausdrücklich im Evangelium Jesu ausgesprochen und aufs eindrucksvollste gepredigt durch das Kreuz Jesu, aber sie liegt ohne weiteres schon eingeschlossen in der Bereitwilligkeit Gottes, mit Sündern wieder in Gemeinschaft zu treten. Die Sündenvergebung wird Wirklichkeit, wo diese Gemeinschaft Tatsache wird, auch wenn sie nicht ausdrücklich zum Bewußtsein kommt. Sie tritt auch ein, wenn etwa Kinder von Jugend auf in den Segen des in der christlichen Gemeinde herrschenden Christusgeistes hineinwachsen, dem gnädigen Gott dankbar vertrauen lernen und so gar kein starkes Schuldgefühl besitzen. Andre freilich erleben die Vergebung geradezu als die Erlösung.

Der Christusgeist befreit von der Macht des Bösen durch die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott der Liebe. Damit gewinnen wir Anteil an seinem unendlichen und ewigen Leben und somit auch die Erlösung von dieser Welt und ihrer Vergänglichkeit, also das, wonach die Menschen außerhalb des christlichen Bereichs vor allem gestrebt haben und was ihnen in den außerchristlichen Erlösungsreligionen verheißen wurde. Doch bedeutet auch die Erlösung vom Tod im Christentum etwas anderes als sonst. Denn es liegt die Tatsache der Auferstehung Christi vor und die Durchdringung seiner Jünger mit seinem göttlichen, todüberwindenden Leben jetzt schon in der Zeit und auch im Alltag.

Julius Kaftan hat im Jahrgang 1908 der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" die Fragen behandelt: „Warum kennt die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn? Und wie läßt sich diesem Mangel abhelfen?" Er betont da mit Recht, daß zwar die Erlösung von Sünde und Tod immer gepredigt werde, daß aber die Erlösung des Christen von der Verflochtenheit mit dem irdischen Leben samt all seinen Sorgen, Aengsten, Nöten, Unfreiheiten in der evangelischen Kirche nicht klar genug erkannt und darum auch in seiner Auswirkung beeinträchtigt werde. Und doch, ist christliche Frömmigkeit Teilnahme an Gottes ewigem Leben, dann ist sie eine innerste Loslösung von der Welt und ihren Gütern, ihren Sorgen und ihren Leiden, auch von den höchsten Gütern der Erde. Sie alle haben nur Bedeutung, soweit sie dem Reich Gottes dienen. So wird der Christ auch zu einer vom Menschenurteil unabhängigen, nur dem Allwissenden verantwortlichen Persönlichkeit. In der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gewinnt er innerste Selbständigkeit. Je mehr einer eine solche ist, um so christlicher ist er. In diesem Sinne ist unsre Religion individualistisch.

Aber die Erlösung der Seele zur Persönlichkeit erfolgt doch durch die Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe und darum in einer solchen Weise, daß sie den einzelnen durch die Liebe aufs stärkste an die andern bindet und in ihren Dienst stellt. Und wie wir Persönlichkeiten von ganz besonderer Selbständigkeit gerade in der Geschichte unsrer Religion finden, mehr wie anderwärts, so sehen wir bei ihren besten Vertretern die Liebe zu einer Tiefe, Treue, Hingebung und Opferbereitschaft gesteigert wie sonst nirgends. Und da ihr der Glaube an den ewigen Wert jeder Seele zugrunde liegt, wird sie auch den Geringsten, auch den Verlorenen und Verworfenen zuteil. Sie gilt grundsätzlich allen, wie Gottes in der Sonne sich offenbarende Güte (Matth. 5, 45), auch den Feinden. Jesu Heilandsliebe offenbart sich in manchen seiner Jünger in herrlichster Weise. Dabei tritt auch der Unterschied der christlichen und der natürlichen Liebe klar zutage. Diese ist durch die natürlichen Bande, die Menschen zusammenführen, bedingt, insbesondere durch die des Blutes, jene aber ist freie Hingabe der freien Persönlichkeit.

Der Geist der Liebe treibt den Christen in die Welt zurück, von der ihn Christus erlöst. Das ist ein scheinbarer Widerspruch. In Wirklichkeit macht gerade die innere Freiheit von der Welt den Christen recht fähig, an ihr erfolgreich zu arbeiten und gegen die Macht des Bösen in ihr mit ganzer Kraft zu kämpfen. Denn sie hat nicht den Hintergrund des Buddha-Wortes: „Alles Leben ist Leiden" oder einer andern weltschmerzlichen Richtung; sie ist vielmehr die herrliche Freiheit der Kinder Gottes in ihrem Vaterhause, die dankbar alle guten Gaben empfangen, aber auch auf alles verzichten können, wie der Kaufmann, der die köstliche Perle fand.

Die innere Logik der christlichen Liebe treibt nun dazu, nicht nur an den einzelnen Menschen zu arbeiten, sondern auch an den Verhältnissen und im Dienste der großen sittlichen Güter und es nicht nur persönlich zu tun, sondern auch mit organisierter Kraft. So wird der Christusgeist ein Sauerteig der Kulturentwicklung, zumal wenn man, wie es besonders den Reformatoren aufgegangen ist, nicht nur in außerordentlichen Leistungen, sondern in der schlichten, unscheinbaren Pflichterfüllung des Alltags die Aufgaben der Liebe sieht. Die Kraft der Gemeinschaft ist also ebenso bezeichnend für die christliche Religion, wie die der Persönlichkeit. So ist es auch nicht zufällig, daß gerade auf christlichem Boden die innerlich stärkste Organisation erwachsen ist, die römisch-katholische Kirche. Das Ideal der Liebe und Einigkeit, das sie pflegt, ist gut christlich. Aber sie verwechselt das Reich Gottes, das überweltlich und innerlich ist, mit der auf dem Boden der Welt entstandenen und mit ihren Mitteln arbeitenden äußeren kirchlichen Organisation. Damit hängen dann eine Fülle von Entartungserscheinungen zusammen, insbesondere die Priesterherrschaft und die Unterdrückung selbständiger Persönlichkeitsentfaltung.

Christliche Religion ist die Herrschaft des lebendigen Christus. Wir haben untersucht, in welcher Weise er in die Welt hineinwirkt und haben gefunden,

daß er den Menschen den heiligen Gott der Liebe offenbart und sie mit ihm verbindet, daß er sie dadurch von der Schuld und der Macht der Sünde, vom Tode, ja von der Welt erlöst, um sie dann wieder in dienender Liebe mit Menschen und Welt zu verbinden, und daß er auch zu bewußtem Innewerden dieser Tatsachen im Glauben und in Glaubensgedanken drängt. Damit haben wir die der christlichen Religion eigenartigen Triebkräfte, die schließlich alle mit Jesus zusammenhängen, gekennzeichnet und so auch die Maßstäbe gewonnen, mit denen wir das eigenartig Christliche von Unwesentlichem und Entartetem zu scheiden versuchen müssen. Zugleich ist damit unsre christliche Lebensaufgabe bezeichnet. Sie kann nämlich in nichts anderem bestehen als darin: mitzuhelfen, daß der Christusgeist so rein und stark, als möglich, auf uns und andre wirken und uns so die Teilnahme an Gottes Leben und Erlösung bringen kann.

Und daß es tatsächlich geschehen wird, ist unsre Christenhoffnung. Spüren wir in dem lebendigen Christus das Walten des Allmächtigen, dann glauben wir auch, daß er sein Werk vollenden wird, trotz aller Hindernisse, daß er also uns und die Menschheit völlig erlösen und in einem Reich sittlicher Liebe mit sich und untereinander ewig und gänzlich vereinen wird. Je zuversichtlicher unsre Hoffnung ist, desto wahrere Christen sind wir, ebenso, je besser wir unsre Christenaufgabe erfüllen. Beides steht in engem Zusammenhang. Denn die Hoffnung gibt Mut und Ausdauer, läßt auch in schweren Stunden und bitteren Enttäuschungen nicht verzagen und bewirkt auch im härtesten Streit die frohe Gewißheit des Sieges, der Sache Gottes nämlich und des Christusgeistes.

Ehe und Volk Gottes.

Von **v. Rohden.**

I.

Nicht zu den geringsten Verdiensten Schleiermachers gehören seine Bemühungen um die Gesellschaftslehre. Mit besonderer Feinsichtigkeit hat er die Zusammenhänge und Zusammengehörigkeit der Grundformen menschlicher Gemeinschaft untersucht. Seine virtuose Pflege der Geselligkeit im seelischen Austausch der Geschlechter streifte immer mehr die lockeren Formen der Uebungen der Romantik ab und verdichtete sich zu einer immer bewußteren Verherrlichung der Ehe, der ausschließlichen Monogamie. Die klassische erste Ehestandspredigt kann als Höhepunkt des in dieser Beziehung von Schleiermacher Erarbeiteten gelten. Sie verdient es, mehr studiert als gerühmt zu werden; ihr Gehalt ist noch bei weitem nicht erschöpft und wirksam gemacht worden.

Im Anschluß an den Vergleich, den der Epheserbrief zwischen der Ehe und dem Verhältnis Christi zur Gemeinde zieht, stellt hier Schleiermacher als den höchsten Sinn der Ehe den hin, daß einer den andern heiligt und sich von ihm heiligen läßt. Die Ehen werden im Himmel geschlossen und führen zum Himmel; sie verfolgen auf Erden und mit irdischen Mitteln himmlische Ziele. In ihnen sind Irdisches und Himmlisches eins. Die dem christlichen Bewußtsein so lange geläufige Scheidung von Diesseitigem und Jenseitigem wird durch die Ehe als falsch erwiesen. Das Himmlische kann nicht ohne das Irdische sein, wird nicht in asketischer Weltflucht verwirklicht. Miteinander und durcheinander sollen Mann und Frau in gegenseitiger Hilfeleistung sich durch das Vergängliche zum Ewigen emporheben. In ihrem Bunde vollzieht sich eine ursprüngliche Schöpferordnung und verwirklicht sich das göttliche Absehen auf die letzten Zwecke des Menschengeschlechts. Vor allem der des Zusammenwirkens, der lebensvollen Einigung der Menschen zu höheren Formen. Die Gatten führen ein gemeinsames Leben und schließen sich im Gefühl innigsten Zusammengehörens zu einem unlöslichen Bunde zusammen. Ein Lebendiges, ein Fleisch sollen sie nach jenem aus dem religiösen Urbesitz der Menschheit stammenden Worte darstellen. Es sind zwei, die Eines werden. Alle Verschiedenheit und Spaltung ist auf diese letzte Einheit angelegt. Wie

ja auch Natur und Geist nicht auseinander bleiben dürfen, sondern ineinander sein müssen, um zu bestehen, um sich zu entwickeln. Ja, selbst die Trennung von Menschlichem und Göttlichem muß aufhören; sie sollen sich einen. Diese tiefsten Ideen und Ideale sind in der menschlichen Grundform der Ehe vorgebildet.

So ist es insbesondere das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Eheleute, auf das Schleiermacher unsre Aufmerksamkeit lenkt. Der natürlichen Abhängigkeit der Frau vom Manne entspricht die Anhänglichkeit des Mannes an die Frau. „Der Mann wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen": Ueber den ethisch-natürlichen Beziehungen der Kindesliebe steht die naturhafte gefühlsmäßige Neigung zum Geschlecht. „An seinem Weibe hangen"; also ists nicht willkürliche Wahl, die das Weib dem Manne zuführt, sondern es geht von der Frau eine unwillkürliche Anziehungskraft aus, die sich des männlichen Gemüts bemächtigt. Und „von der fortwährenden Wirkung dieser Kraft hängt die rechte christliche Treue, die volle ungeschwächte Anhänglichkeit ab, welche den christlichen Ehestand über alles Vergängliche und Zufällige erhebt und als ein selbst ewiges Werk der ewigen Liebe darstellt, würdig den heiligsten und größten Werken derselben verglichen zu werden". „Beide stehen gleich vor Gott und für das Bewußtsein da." Und dieser innige Zusammenschluß von Mann und Frau steht unter denselben Ewigkeitsgedanken wie der von Christus und der Gemeinde. „Das Weib sagt zum Manne: Du bist mir wie Christus der Gemeinde; der Mann zum Weibe: Du bist mir wie die Gemeinde Christo." Denn solche irdische Vollkommenheit muß ihren Grund in einer höheren haben, in der Aehnlichkeit mit dem Verhältnis von Christus zu seiner Gemeinde. Die Ehen werden eben im Himmel geschlossen.

Die Naturgrundlage der leiblichen Einigung gewinnt ihre volle Bedeutung und Kraft erst in dem „Gefühl einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Lebens", die „zur rein geistigen Einheit" sich entfaltet, „worin das herrliche Bild der alles beseligenden und zur Gemeinschaft mit Gott aufstrebenden Liebe angeschaut wird". So werden die gereinigten Herzen sich zu einem wirksamen Leben getrieben fühlen, um an sich und denen, die Gott ihnen gegeben und unter die Gott sie gesetzt hat, das Werk Gottes zu schaffen! „Das ist nach dem Sinn des Apostels die Vollendung des heiligen Bundes der Ehe, welcher der Grundstein der Gemeine des Erlösers ist." Solche echte ehrliche Ehe kann allerdings nur da erblühen, wo „beide Teile unsern Herrn und Meister in ihr Herz aufgenommen haben und er der Dritte ist in dem durch die Liebe zu ihm geheiligten Bunde!" Wie überhaupt ja erst die Dinge und Verhältnisse, unter dem religiösen Gesichtspunkt geschaut und zusammengeordnet, zu ihrer vollen wahren Bedeutung gelangen und zwar in erster Linie das Ineinander von Natur und Geisteswelt nur aus den letzten religiösen Beziehungen richtig zu verstehen und zu würdigen ist.

II.

In drei Merkmalen umschreibt der Epheserbrief, dessen Text Schleiermacher seiner Predigt zugrunde legt, das Wesen der Ehe. Für die Ehe sind konstitutiv Unterordnung, Liebe und vollkommene Lebensgemeinschaft. In Unterordnung ordnet die Ehe die beiden Hälften der Menschheit zu einander, in der Liebe hängen sie aneinander und in innigster, sich stetig vertiefender Lebensgemeinschaft läßt die Ehe sie zu einem neuen höheren Gemeinschaftsgebilde miteinander verschmelzen.

Das erste ist die Unterordnung. Wo keine Unterordnung ist, da ist Unordnung, Unfriede, Untergrabung jeder Gemeinschaft. Die gemeinsamen Angelegenheiten der Ehegemeinschaft müssen einem führenden, maßgebenden einheitlichen Willen unterstehen, zumal für die Ordnung der Interessen der Familie gegenüber dem größeren Gemeinwesen, dem sie angehört. In der Gemeinschaft von Mann und Frau fällt die Aufgabe und Wohltat der Führung naturgemäß dem stärkeren Teil zu, ist Sache des Mannes. Alles Harte und Herrische aber ist dabei durch zwei Momente ausgeschlossen. Die Vorschrift der Unterordnung der Weiber unter ihre Männer leitet der Apostel unmittelbar aus dem der gesamten „Haustafel" (Eph. 5, 22—6, 9) vorangestellten Ansatz ab: „Seid unter einander untertan" (Eph. 5, 21) — ein wiederholt von Paulus betonter Gedanke: Wir haben uns in Demut gegenseitig zu respektieren und zu dienen Phil. 2, 5, Röm. 12, 10. Innerlich ordnet sich allen Ernstes auch der Mann seiner Frau verehrend unter, macht sie zu seiner Herrin; sie herrscht durch ihre Liebe. Und darin ist das andere Moment enthalten, das einer Entartung der Mannesherrschaft vorbeugt. Alles Widrige der Ueberordnung wird restlos entwurzelt durch die Liebe, wie sie nun gerade umgekehrt vom Manne gefordert wird. Wie das Weib zur Unterordnung verpflichtet wird, so der Mann zur Liebe. Die Liebe ist also das Korrelat der Unterordnung. Durch die Liebe wird die Herrschaft des Mannes nicht etwa eingeschränkt, vielmehr wird sie mittels der Liebe ausgeübt. Genauer, die Herrschaft des Mannes ist nichts anderes als ein Erweis hingebender Liebe. Wer am meisten liebt, wird am meisten herrschen, denn Liebe allein bezwingt auch die Seele. Ebendeswegen weil der Mann berufen ist zum Herrschen, hat er die Aufgabe, die Macht der Liebe in sich zu erwecken und zu entwickeln. Liebe aber ist Hingabe. Die sich unterordnende Hingabe eignet nun naturgemäß dem Weibe, weil der Mann nimmt, in Besitz nimmt. Es ist also bemerkenswert, daß unser Schrifttext gerade dem Manne seine Aufgabe zuweist, in Aehnlichkeit mit dem Christus „sich selbst hinzugeben" (Eph. 5, 21). Denn eben dies ist die Art und Weise, wie er seine Liebe der Frau zu erzeigen hat. Mithin ist in der Ehe die liebende Hingabe eine gegenseitige; also auch in ihrem tieferen Verständnis die Unterordnung und die ihr entsprechende Herrschaft. Es ist also

der ganze Gedanke kaum anders zu verstehen als im Sinne einer wesentlichen Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Sie bedürfen einander, ergänzen einander, dienen einander; einer sieht den andern als seinen Meister an, jeden in seiner Weise. Die Herrschaft ist nur eine Besonderung und ein Ausfluß der Liebe, die das Glück und Gedeihen des andern sich zum Zweck setzt.

Somit ist es durchaus sinn- und sachgemäß, wenn unser Schriftabschnitt die Liebe, diese genuin weibliche Tugend, dem Manne vorzeichnet. Was der Frau natürlich ist, gestaltet sich dem Manne zur sittlichen Pflicht. Nur durch Einübung in dieser Aufgabe, nur durch Ablegung seiner natürlichen Selbstsucht kann der Mann zum rechten Gegenspieler in der Ehegemeinschaft werden. Nur auf diese zweifache Weise, durch willige Unterordnung der Frau und hingebende Liebe des Mannes kommt die wesentliche Lebensgemeinschaft und produktive Einigung zustande, auf die es in der Ehe abgesehen ist. Nach ihrer Naturgrundlage wird diese zu neuen Gebilden emporsteigende Einheit Ein Fleisch genannt. Durch die leibliche Gemeinschaft wird die Ehe vollzogen. Selbstverständlich ist das Seelische unlöslich damit verbunden; aber das Leibliche ist doch der bestimmende Faktor. Der Schöpfer hat in diese in Unterordnung und Liebe sich vollziehende Vereinigung eine wunderbare Kraft gelegt, hat sie zum Träger und Mittel seiner eigenen fortgesetzten Schöpfertätigkeit gemacht. Die Bezugnahme auf die Kinder führt also mit innerer Notwendigkeit diesen Gedanken von der Lebensgemeinschaft der Ehegatten weiter und zwar sofort mit der Wendung auf die geistige Zeugung, mit dem Hinweis auf die Pflicht christlicher Erziehung, „der Zucht und Vermahnung zum Herrn" (Eph. 6, 3). Gott schafft durch die Ehe Menschen, Familien, neue Gemeinschaften. Er schafft durch sie sein Volk.

III.

Damit treten wir an unser eigentliches Thema heran. Denn auf eine erschöpfende Analyse des bedeutsamen Epheserabschnittes ist es hier nicht abgesehen, sondern nur auf eine Klarstellung der in ihm vertretenen neutestamentlichen Idee von dem inneren Zusammenhang zwischen Ehe und Gemeinde oder Volk Gottes.

Alle drei Grundfaktoren der Ehe, Unterordnung der Frau, Liebe des Mannes und allseitige Lebensgemeinschaft von Mann und Weib, durch die Natur- und Schöpfungsordnung ein für allemal festgelegt, gewinnen in der christlichen Anschauung ein völlig neues Licht, eine ganz unendliche Tragweite. Von dem zweiten Moment, der Liebe des Mannes, läßt sich geradezu sagen, daß der christliche Geist sie erst aus ihrer bloß sinnlich-sexuellen Sphäre herausgehoben, daß er erst wirklich verstehen gelehrt hat, was Liebe in ihrem tiefen Sinne bedeutet. Aus der zwingenden Gewalt der Sexualität, aus der rohen Macht, die vom Weibe Besitz nimmt, wird zarte Neigung, Hingabe,

treue Anhänglichkeit. Dadurch bekommt eben, wie ausgeführt, auch die Unterordnung des Weibes einen durchaus anderen Sinn. Und zwar wird dieser sofort genauer bestimmt durch den Gesichtspunkt, der auf das gesamte Gebiet menschlicher Gemeinschaft jenes neue Licht wirft, von dem hier die Rede ist. Es ist der Blick auf das Verhältnis des Christus zu seiner Gemeinde. Die Frauen anerkennen in ihren Männern den Herrn in dem Sinne, daß sie sich damit der Herrschaft Christi unterwerfen. Die Herrschaft Christi ist es, die bei der Frau in der Unterordnung, beim Mann in der Liebe zum Ausdruck kommt.

Die Parallele des Gattenbandes mit der Verbundenheit von Christus und der Gemeinde wird nun sofort durch ein neues Bild verdeutlicht; das dem Paulus sehr geläufige Bild von Haupt und Gliedern wird auf die Ehe angewendet. Der Mann ist des Weibes Haupt, wie Christus das Haupt der Gemeinde ist. Damit ist zunächst der Gedanke eines lebendigen Organismus gegeben. Christus das Haupt, die Gemeinde der Leib. Soll die wesentliche Abhängigkeit des Weibes vom Manne veranschaulicht werden, so kann das nicht treffender geschehen als durch diese Analogie von Haupt und Leib. Eben in diesem Vergleich liegt aber auch der weitere Gedanke, daß die Abhängigkeit eine gegenseitige ist. Scheinbar wird dadurch das ganze Bild verschoben und verwirrt, da bei gegenseitiger Abhängigkeit von der Herrschaft des einen Teils nicht mehr in gewöhnlichem Sinne die Rede sein kann. Die maßgebende Idee der Liebe stellt aber alles richtig. Die Gemeinde lebt nur, insoweit sie mit dem Haupt Christus eins ist und sich in allen Stücken von ihm beherrschen läßt. Jesus hat sich seine Jüngergemeinde gebildet, indem er sie innerlich ganz an sich band, sie mit seinem Geist durchwaltete, belebte, beherrschte. Aber seine Herrschaft ist ganz andrer Art als die der weltlichen Gewalthaber, er herrscht in dienender Liebe (Mark. 10, 45), wird durch den höchsten Dienst der Hingabe seines Lebens ihr Herr. Bei der letzten herzlichsten Gemeinschaftsfeier mit ihnen bedient er sie wie ein Sklave und deutet diesen Dienst als Bekundung seiner Herrschaft über sie (Joh. 13, 13 f.). Und Paulus wiederum bezeugt dem Meister, daß er auf Grund seiner Selbstentäußerung und demütigen Unterwerfung, seines Gehorsams bis zum schmachvollsten Todesdienst, erhöht und zum Herrn über alle gemacht wurde (Phil. 2). Damit wird also ein völlig neues Prinzip der Organisierung menschlicher Gemeinschaft eingeführt. Die Befugnis zur Leitung eines Gemeinwesens wird nicht mehr durch äußere Macht und überlegene Gewalt, nicht durch Gewohnheit, Sitte und Gesetz, sondern durch Dienst und Liebeserweisung erworben. Die Untergeordneten sind nicht mehr um der Vorgesetzten, sondern der Herrscher ist um seiner Untertanen willen da, der erste Diener seines Volkes. Herrschaft bedeutet Hingabe, Wohltat, Beglückung.

In diesem Sinne kann also das Bild von Haupt und Leib ohne unzulässige Pressung voll zur Geltung kommen. Wenn auch Christus für seine Gemeinde

der allein maßgebende zeugende Faktor bleibt und die Gemeinde lediglich der empfangende Teil ist, so ist die Abhängigkeit tatsächlich doch eine gegenseitige. Sie sind beide aufeinander angewiesen, sie ergänzen einander. Wie der Leib nicht ohne das Haupt, so kann auch das Haupt nicht ohne Leib sein. Christus hat als Erlöser seine Bedeutung nur an der Spitze einer Gemeinde von Erlösten. Er bedarf ihrer als Gegenstand seiner Liebesmacht, als Wirkungsfeld seiner göttlichen Lebenskraft. Er liebt in ihr sein Gegenbild, sein alter ego. So wie es vom Manne ausdrücklich gesagt wird, daß er in seiner Frau sich selbst liebe (Eph. 5, 28). Denn das Weib ist nach dem Schöpfungsmythos ein Teil des Mannes, aus seiner Herzseite genommen; „als wärs ein Stück von mir". In seinem „Gegenüber" findet er also sich selbst wieder und dringt nach der Selbstentzweiung auf die Wiedervereinigung zur höheren Stufe. Daß dabei dem anderen Teil voller selbständiger Personwert zukommt, ist mit der Berufung auf den besonderen Gedanken jenes Urworts gegeben: „Er wird an seinem Weibe hangen", was ja Schleiermacher auf die vom Weibe ausströmende Anziehungskraft bezog. Mithin ist die Frau mehr als nur Gegenstand der belebenden Liebe des Mannes, die Gemeinde mehr als nur das Wirkungsfeld der heiligenden Arbeit des Heilandes. Die Frau empfängt, nimmt in sich auf, läßt aus dem Keime ein Neues in sich werden und gibt es dem Manne zurück als sein Erzeugnis. Leiblich und geistig. Die höchsten geistigen Werte der Menschheit sind durch Zusammenwirken der beiden Geschlechter zustande gekommen, wenn man natürlich auch diesen produktiven Zusammenhang nicht auf die Ehegemeinschaft beschränken darf. Da geht es oft durch verschiedene Mittelglieder befruchtend hindurch und namentlich sind die Mütter als Mittlerinnen und Erweckerinnen neuer Gemütswerte in ihren Söhnen wirksam, wie wir z. B. bei Augustin, Kant und Carlyle beobachten. Die Ehe ist ja überhaupt in diesem ganzen Vergleich nicht isoliert zu denken, sondern stets als die auf Erweiterung in der Familie angelegte Urgemeinschaft.

IV.

Und an diesem Punkte treffen wir auf den gesuchten inneren Zusammenhang zwischen Ehe und Gemeinde oder Volk Gottes. Denn es handelt sich hier um weit mehr als einen bloßen Vergleich, um eine mehr oder minder glücklich durchgeführte Analogie beider Gemeinschaftsformen. Die Ehe wird ja nicht nur als Vorbild der Gemeinde hingestellt; vielmehr ist im ganzen Epheserbrief der Gemeindegedanke der grundlegende und nach ihm sollen sich die einzelnen Bestandteile der Gemeinde, also vor allem die Familien einrichten und aufbauen. Die Männer sollen ihre Weiber lieben wie der Christus geliebt hat die Gemeinde. Und erst beim Abschluß des ganzen Gedankenganges wird die geheimnisvolle Beziehung des Christus zu seiner Gemeinde gedeutet nach dem Urwort über die Ehe: „Der Mann wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen und werden die beiden ein Fleisch

sein." „Das Geheimnis ist groß" fährt der Text fort; „ich sage aber in bezug auf Christus und die Gemeinde".

Hier wird also der Rahmen einer bildlichen, nur typologischen Gegenüberstellung durchbrochen. Die Ehe ist zugleich Vorbild wie Nachbild der Gemeinde und umgekehrt; Vorbild und Abbild können miteinander vertauscht werden. Wir haben hier also keine bloße Allegorie vor uns, nicht ein Gleichnis im Sinne von Veranschaulichung, Illustration, sondern eine Vergleichung wesentlich gleichartiger Verhältnisse und Formen, die in Wechselbeziehung zueinander stehen und voneinander ihr Licht empfangen.

Es liegt das in der Natur der Sache. Die Ehe vervollständigt und vertieft sich in der Familie, findet darin ihren Zweck. Sie ist die Urform aller menschlichen Gemeinschaften. Das staatliche wie das kirchliche Gemeinwesen ist in ihr keimhaft schon enthalten. Sind die Ehen im Himmel geschlossen, d. h. nach dem Willen und unter der Mitwirkung Gottes, vollzieht sich in der Ehe eine ursprüngliche Schöpfungsordnung, so ist auch die höchste Form menschlicher Gemeinschaft, die beseelte Gesellschaft, die im Volke Gottes mit Gott selbst sich zusammenschließende Gemeinde, nichts anderes als die letzte Entfaltung der Grundform der Ehe.

Durch die Logik der Tatsachen, besser, durch die wachsende Einsicht in die tiefen Absichten der göttlichen Natur- und Gnadenordnung ist der uns hier beschäftigende Vergleich gegeben. Mag es sich beim „Hohenliede" zunächst auch nur um erotische Bilder handeln, so war es doch sicher nicht bloß allegorische Spielerei, wenn sich darauf fußend die Vorstellung von der Gemeinde als der „Braut Christi" bildete und in der Kirchengeschichte so breiten Raum gewann. Schon des Apostels Paulus Vorhaben, die Gemeinde „als eine reine Jungfrau Christo zuzubringen" (2. Kor. 11, 2), rechtfertigte dieses Zurückgreifen auf die Geschlechtsbeziehungen. Und daß der Prophet Hosea in seiner unglücklichen Ehe das Verhältnis Gottes zu seinem treulosen Volke abgebildet sah und an diesem Bilde das unbegreifliche verzeihende Erbarmen Gottes in so ergreifender Weise zur Darstellung brachte, war doch auch mehr als eine tiefsinnige Redefigur; es war ein abgrundtiefer Seherblick in „das große Geheimnis", das die Schöpferordnung mit der Gnadenordnung, Natürliches und Ewiges miteinander verknüpft. Für die Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen gaben sich die Begriffe des Familienlebens, Vater und Kinder, dem biblischen Sprachgebrauch wie von selbst an die Hand. Weit kühner ist jedenfalls das Bild von der Ehe. Aber all diese natürlichen Beziehungen weisen über ihre sinnlich-sichtbare Seite hinaus auf etwas Hintersinnl ch-Ewiges. Dem Wachstumsprinzip in der Natur, dem Entwicklungsgedanken in der Pflanzen- und Tierwelt entspricht die gleiche Idee in der Geisteswelt; sie unterstehen beide den gleichen höheren Leit- und Zweckgedanken. Saat und Ernte, der innere Kausalzusammenhang, gilt auf beiden Gebieten in gleicher Weise. Von dem Vorgang der leiblichen Geburt sollen

wir die Regel für die Geburt aus dem Geiste abnehmen. Es kommt also darauf an, „die irdischen Dinge" richtig zu verstehen, durch sie hindurchzuschauen; denn „glaubet ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde" (Joh. 3, 12)?

Alle diese Beziehungen werden ja auch nicht bloß in der Rede, gleichnisweise, zur Verdeutlichung der Lehre angewendet. Ganz unmittelbar bezeichnet Jesus die Zuhörer, die aufmerksam seiner Lehre lauschen und damit Gottes Willen tun, als seine Brüder, Schwestern und Mütter, als seine Familie (Mark. 3, 34 f.). Das ist hier offensichtlich weit mehr als ein Bild, denn er stellt hier ausdrücklich den leiblichen Verwandten, die ihn nicht verstehen, die Jünger als seine geistlichen Verwandten, als seine wahre Familie gegenüber. Die natürliche unvollkommene Ordnung wird also überboten von einer vollkommenen geistigen Ordnung, in der sie ihr Maß und ihren Zweck anzuerkennen hat. Aus diesem Gesichtspunkt sind ja auch die eigentümlichen Spannungen zwischen Jesus und seiner Mutter zu verstehen: „Mein Sohn, warum hast Du uns das getan?" „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?" An dieser reinsten Vorlage erkennen wir eben, wie durchaus die ungetrübte Innerlichkeit menschlicher Gemeinschaft von der Gemeinsamkeit der Beziehungen auf Gott abhängt; wo Gott nicht der Dritte im Bunde ist, kann keine Gemeinschaft von Ehegatten, von Eltern und Kindern auf die Dauer bestehen. Bei der völligen Ergebenheit in Gottes Willen ergibt sich aber auch für die, die sich von oben her weisen lassen, ein Gemeinschaftsband von unantastbarer Festigkeit. Nachdem die selbstwillige Jüngergemeinde durch die Schrecken des Kreuzes sich schnell hatte zerstreuen lassen, sammeln sich die, die ihren Willen mit Gottes dunklem Willen einen, die Mutter und die Lieblingsjünger, nach dem Wink des Sterbenden zur echten Familiengemeinschaft, zum Kern der Gemeinde Christi.

So gehen auf unserm Gebiet die natürlichen und die geistigen Beziehungen immer wieder ineinander über, verflechten sich miteinander. Es besteht nicht bloß eine Aehnlichkeit sinnlich in die Augen fallender zufälliger Züge, wie sie zur Bildung von Parabeln oder auch Allegorien dienlich ist; die Aehnlichkeit beruht vielmehr auf wesentlicher Verwandtschaft. In den Tierfabeln suchen die Dichter bei den niederen Geschöpfen menschenähnliche Züge heraus, um menschliche Art und Unart unter einer durchsichtigen Hülle zu kennzeichnen. Es liegt dem doch der Gedanke einer gewissen seelischen Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren zugrunde. Viel echter und lebendiger aber ist die Verwandtschaft zwischen den niederen und höheren Ordnungen menschlicher Zusammengehörigkeit. Hier *entwickelt sich die höhere aus der niederen*; die niedere findet in der höheren ihren Zweck und letzten Sinn, ihre Erfüllung.

Jesus nimmt es als seinen Beruf in Anspruch, *nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen*. *Ehe und Familie sind die Formen und Gefäße, die ihre Erfüllung gewinnen in*

der Gemeinde Christi, im Volke Gottes. Eben darum will Jesus ein möglichst enges, innerliches, unlösliches Gemeinschaftsband um die Seelen der Eheleute geflochten sehen, erklärt die Ehen als von Gott zusammengefügt, wodurch alle auf Scheidung zielenden Willeleien der Menschen als widergöttlich hingestellt werden. Wo der rechte Gottesgeist der Heiligkeit und Liebe waltet, da kann von innerer und äußerer Lösung des Gattenbandes keine Rede sein; vielmehr befestigt es sich je länger, je mehr. Und doch ist Ehe und Familie nicht das Letzte im Reiche Gottes, sondern nur der Ansatz: „In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel Gottes" (Mt. 23, 30). Die Welt ist ein Stufenreich. Die Erdenzeit ist nur die Vorbereitung auf das Höchste und Bleibende, das vollendete Gottesreich. Da wird das Sinnlich-Naturhafte, als seiner Natur nach der Vergänglichkeit angehörend, abgetan sein. Diese seine nur vorübergehende Bedeutung tut aber seinem Wert als unumgängliche Vorstufe durchaus keinen Eintrag. Unser gesamtes Dasein, unsre Entwicklung im Menschentum ist ja an die durch die Erde in Zeit und Raum uns dargereichten Bedingungen gebunden. Alles Geistige erwächst im Empfinden, Sprechen, Lernen, Erfahren, Verarbeiten an dem Sinnlichen. So baut sich auch die Sittlichkeit auf der Sinnlichkeit auf und die Religion pflanzt sich mittels der natürlichen Zwischenglieder der Elternliebe und Kindesehrfurcht fort.

Hier berühren wir den Saum des „großen Geheimnisses". Es gehört zum Wunderbarsten in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, daß gerade der naturhafte Drang der Sinne, der die Geschlechter zueinander zwingt, zum Mittel wird, der Gesinnung den Weg zu bahnen, durch die das Volk und Reich Gottes zustande kommt und besteht, der Bruder- und Gottesliebe. Wie bemerkenswert aber überhaupt die natürliche Entwicklung der Geschlechtsgemeinschaft zur Monogamie eine sittigende Kraft und Wirkung in sich trägt, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht [1]). Die ihres Personwertes bewußt werdende Frau dringt ganz unmittelbar zur Wahrung ihrer Frauenwürde auf die Treue des Mannes. Unter dem unbewußten Einfluß des weiblichen Geschlechts vollzieht sich eine allmähliche Reinigung der Männerwelt von ihren polygamen Instinkten. In der ehelichen Wechselwirkung der Gatten findet sich eins durch das andere „geheiligt". Und wenn in der Ehe selbst die mehr naturhaften, d. h. die unwillkürlichen, nicht beabsichtigten gegenseitigen Beeinflussungen die wirksamsten und erfolgreichsten sind, so tritt weiter in der Familie ergänzend die absichtliche Erziehung, „die Zucht und Vermahnung zum Herrn" hinzu, um den Mikrokosmus des Volkes Gottes voll zur Darstellung zu bringen. Aber auch hier beruht alles Gedeihen, alle Betätigung und Dauer innigster Familienzusammengehörigkeit letztlich auf der natürlichen, sinnlichen Sympathie der Blutsverwandtschaft. In die Familie wird der Mensch als in die ursprünglichste und wesentlichste Gemein-

1) Vgl. meine Sexualethik S. 43 ff.

schaft hineingeboren, wo „ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung tut nach dem Werke eines jeglichen Gliedes in seinem Maße" und wo „der ganze Leib wächset zu seiner Selbstbesserung; und das alles in der Liebe". Und eben damit ist das junge Menschenkind dem Leibe Christi eingefügt und lernt zu „wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus" (Eph. 4, 15 f.).

Genug, „der heilige Bund der Ehe ist der Grundstein der Gemeine des Erlösers", sagte Schleiermacher und wir fahren in seinem Sinne fort: Die zur Familie erweiterte Ehegemeinschaft ist die echte, gottgewollte Grundform des Volkes Gottes. Alles, was ein Volk ausmacht, Ordnung in Unterordnung, Liebe und Herrschaft durch Liebe in gegenseitiger Beglückung bis zur vollkommenen Lebensgemeinschaft, ist schon für die Ehe wesentlich. Es ist nichts anderes als die physisch und sittlich sich ausbreitende Ehe und Familie, die das Volk ausmacht; und entwickelt sich die Ehe als eine göttliche Stiftung, so kann aus ihr eben nur ein Gottesvolk hervorgehen, ganz gleich ob man es mehr von der staatlichen oder von der kirchlichen Seite faßt.

Man hat gegen die christlich-sittliche Auffassung von der Monogamie aus geschichtlicher Konstruktion heraus eingewendet, die Einehe sei lediglich um des Besitzes und Erbes willen zustande gekommen, zur Gewinnung legitimer Erben und Sicherung des Erworbenen für die Nachkommen. Ganz recht; die Monogamie hat diese Tendenz. Aber doch wahrlich nicht nur in wirtschaftlicher, sondern viel mehr noch in geistig-sittlicher Beziehung. Die „Pfunde" und Talente, die intellektuellen und moralischen Anlagen werden mittels der Ehe auf Kinder und Kindeskinder weiter gereicht, oft auch vermehrt. Seelische Eigenschaften vererben sich ebensogut wie leibliche. Die Erhaltung der „Erbmasse" spielt in der Rassenhygiene, aber auch für die sittliche Entwicklung, eine große Rolle. Ein Geschlecht überliefert dem anderen einen gewaltig großen, sich stetig vermehrenden Schatz von Erbweisheit, Erfahrung, Wissen und Können, fest eingewurzelter Gesittung. Wir werden erschreckt durch die mannigfachen Formen der erblichen Belastung und Entartung und trösten uns auch wieder einer „erblichen Entlastung". Ueberall ist die Ehe das Mittelglied, das Vehikel. Die Menschheit pflanzt sich leiblich, sittlich und religiös durch sie fort und noch in den verfeinertsten Gemeinschaftsformen erkennen wir deutlich die charakteristischen Züge der natürlichen Grundform wieder.

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, will sagen, ist auf Ewiges angelegt, sucht in einem Bleibenden, Vollkommenen seine Erfüllung. Und alles Sinnlich-Naturhafte ist uns das anschaubare Abbild und Vorbild zugleich von den unsichtbaren, ewigen, kommenden Dingen. Wir sehen diese Dinge in ihrem Schatten, durch ihren Schatten hindurch, kommen. Wir sollen nur, mahnt uns Jesus, fragen, was diese natürlichen Sichtbarkeiten alles bedeuten; fragen wie Parzival nach dem Geheimnis des Gral. Vor allen

Erdenverhältnissen bedeutet uns nun die Ehe am meisten. In ihr erkennen wir nicht bloß gleichnisweise, τυπικῶς (1. Kor. 10, 11), Wichtigstes von den Endabsichten Gottes; sondern durch diese zunächst rein sinnlich anhebende Weise menschlichen Zusammenschlusses will der Ordner der Natur und Lenker der Geschichte eben das zustande bringen, wozu er die Menschheit überhaupt gesetzt hat, das Reich, das Volk Gottes. In der großen Liebesgemeinschaft des Volkes Gottes, der Gemeinde Christi, verklärt sich die Ehe. Irdisches und Himmlisches werden eins.

Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung.

Von D. Dr. **Otto Scheel.**

Vielleicht darf dem Forscher, dem diese Festschrift gewidmet ist, auch ein bescheidener Beitrag aus dem Gebiet der deutschen Mystik und ihrer geschichtlichen Beziehung zur Wittenberger Reformation dargereicht werden. Die grundlegenden Fragen sind ihm seit jenen Tagen vertraut, da er mit eigenen Schritten das weite Gelände seiner Wissenschaft zu durchschreiten anfing. Ihm auf seinem Wege zu folgen ist nicht mein Beruf. Mir steht es nur zu, die verschlungenen Pfade der Geschichte zu betreten und hier und dort ins Dickicht einzudringen. Gern würde ich in diesem besonderen Fall tiefer eindringen als es geschieht. Aber die Not, unter der wir alle hinfort leben müssen, hat meiner Zeit und Kraft gegenwärtig so schwere Aufgaben aufgebürdet, daß keine Muße für größere wissenschaftliche Arbeiten übrig geblieben ist. So kann ich dem Jubilar und Landsmann, dessen Schriften wir jungen schleswig-holsteinischen Theologen mit Eifer studierten, nur einen bescheidenen Beitrag überreichen. Aber er, der wie ich selbst neben allem anderen noch unter den Sorgen um die engere Heimat leidet, weiß, daß der Muse der Wissenschaft in deutschen Landen heute wenig Bewegungsfreiheit gegeben ist. So mag die kleine Gabe als Symbol der Verehrung und unserer Not zugleich hingenommen werden.

Immer wieder ist in den letzten Jahrzehnten den Beziehungen der Mystik zur Reformation, besonders Luthers zu den spätmittelalterlichen Mystikern nachgespürt worden. Jeder weiß, daß auch Dilettanten sich der Frage bemächtigt haben. Hier waren scheinbar leicht Lorbeeren zu gewinnen. Luther selbst hatte schon früh und offenbar unmißverständlich einigen auserlesenen Geistern der spätmittelalterlichen Mystik seine Verehrung bezeugt und seine dankbare Zustimmung bekundet. Er hatte sie als Helfer im Kampf gegen die unchristliche Heilsverkündigung seiner Zeit aufgerufen und sein Verständnis des Evangeliums mit ihren Worten gerechtfertigt. Da mochte die Vermutung naheliegen, daß sie ihm Wegweiser zum Evangelium geworden seien und seine reformatorische Entdeckung schließlich ihnen zu danken sei. Wenn man sodann ohne genauere Kenntnis der mittelalterlichen Scholastik und ohne die mystischen Traktate, auf die sich Luther stützte, vorsichtig und gewissenhaft zu untersuchen, auch ohne umfassenden Ueberblick über das

Werden des Reformators zu Ergebnissen zu gelangen strebte, so konnte die Antwort auf die Frage, die man aufgeworfen hatte, selbstverständlich erscheinen. Die deutsche Mystik wurde zur Wiege der Reformation.

Doch auch ernste und gewissenhafte Forscher sind immer wieder geneigt gewesen, der deutschen Mystik einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung Luthers zum Reformator zuzusprechen. Nicht nur in dem Sinn, daß er hier Bundesgenossen fand, die ihn im Kampf unterstützten und in der Ueberzeugung festigten, auf dem rechten Wege zu sein; auch in dem Sinn, daß recht eigentlich sie es waren, die ihn aus dem Katholizismus herausführten und zum Reformator machten. Philosophen und Historiker haben sich gern auf dieser Linie bewegt. Noch kürzlich hat Below der Mystik eine ausschlaggebende Bedeutung für die Entwicklung Luthers zugewiesen. Er scheint diesen Einfluß für stärker zu halten als die Wirkungen der occamistischen Theologie auf den zum Reformator sich hindurchringenden Mönch. In der Mystik selbst entdeckt er ein „gewisses protestantisches Element" [1]). Kein Wunder, daß sie zu einem „bedeutenden Faktor" in der Entwicklung Luthers wird und die alte Ullmann'sche These von den Reformatoren vor der Reformation wieder auftaucht. Was seinerzeit Albrecht Ritschl gegen sie ausführte, hält Below für veraltet. Ja so fest überzeugt ist er von der Haltlosigkeit der Einwände A. Ritschls, daß er meint, sie hätten heute kaum einen Anhänger. Die in der These Ullmanns enthaltene Grundauffassung steht ihm jenseits jeden Zweifels.

So ganz ohne Anhänger ist nun freilich der Satz nicht, daß es unzulässig sei, von Reformatoren vor der Reformation zu sprechen. Ganz gewiß ist zutreffend, daß heute die Neigung wächst oder doch gewachsen ist, die Wurzeln der Reformation in das „Mittelalter" zurückzulegen. Besonders sind es jüngere Forscher gewesen, die zuversichtlich spätmittelalterlichen Reformbewegungen protestantischen oder reformatorischen Charakter zuerkannt haben. Dafür konnte man sich allerdings bis zu einem gewissen Grad auch auf Darstellungen von kirchenhistorischer Seite berufen. Th. Koldes Neigung, alsbald alles, was nicht mechanische „Werkgerechtigkeit" war oder mit „pharisäischer" Anmaßung vorgetragen wurde, dem „Evangelium" nahezurücken und alles, was als „augustinisch" oder „mystisch" sich kundgab oder wenigstens so gedeutet werden konnte, als „evangelisch" anzusprechen, konnte jenen Versuchen Vorschub leisten, schon die „Vorreformatoren" zu Trägern des Lutherschen Verständnisses des Evangeliums zu machen. Unter den ortsgeschichtlichen Forschern ist es besonders Oergel gewesen, der evangelische Grundsätze schon vor der Reformation Luthers in jenen Einrichtungen und Personen entdeckte, mit denen Luther in den entscheidenden Jahren seiner Entwicklung in Berührung kam. Was in den mit Luther, Erfurt und Wittenberg sich befassenden Untersuchungen und Darstellungen ausgeführt wurde, stand natürlich an besonders einflußreicher Stelle. Die wissenschaftliche Erörterung kam ganz

1) Below, Ursachen der Reformation, 1917, S. 51.

von selbst immer wieder .auf diesen Stoffkreis zurück. Es mochte darum scheinen, als ob es kaum mehr problematisch sei, wie man über die von A. Ritschl zurückgewiesene These zu urteilen habe. Schließlich fand man fast mühelos „evangelisches" und „paulinisches" Christentum im späten Mittelalter, im Humanismus, in der Mystik, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben und anderen. Selbst ein so katholischer Kleriker wie der gute Dieburg im Hildesheimer Lüchtenhof soll nach Börner auf den Kernpunkt der Reformation, die paulinische Rechtfertigungslehre, hinführen [1]). Das ist nun ganz gewiß eine Verirrung des historischen Urteils [2]), vollends wenn die ganze Kongregation der Brüder vom gemeinsamen Leben in diese Beleuchtung gerückt wird. Das hier im einzelnen nachzuweisen ist überflüssig [3]). Eine nur Mißbräuche der Praxis treffende Kritik ist ebensowenig reformatorisch wie die Bemühung, die Frömmigkeit der Mechanisierung zu entziehen und zu „verinnerlichen". Bleiben die leitenden Ideen der Anschauung von Gott und Heilsvermittlung katholisch, so hat der Historiker kein Recht, reformatorische Gedanken festzustellen. Wie weit die Einwände A. Ritschls gegen Ullmanns These im einzelnen zutreffend sind, ist eine Frage für sich. Aber so liegen die Dinge doch keineswegs, daß man sagen dürfte, die Reformationshistoriker hätten sich fast ausnahmslos der Betrachtung zugewandt, der Ullmanns These entstammt. Die Zahl derer, die ihr widerstreben, und mit guten Gründen widerstreben, ist doch größer, als es allem Anschein nach Below zum Bewußtsein gekommen ist.

So kann denn auch A. V. Müller in seiner Untersuchung über Luther und Tauler bedauern, daß gerade die Theologen hier zurückhaltender seien als die „Philosophen" und der Mystik nicht den positiven Einfluß auf die Bildung des Kerngedankens der Reformation zuweisen möchten, den nun freilich er selbst auffallend stark betont [4]), stärker wohl, als es je zuvor geschehen ist. Zugleich ordnet er seine Auffassung vom Verhältnis Luthers zu Tauler in seine Gesamtanschauung von der spätmittelalterlichen „Augustinusschule" ein. Das braucht uns jedoch nicht weiter zu beschäftigen. Müller, der kürzlich in Seb. Merkle wenigstens teilweise einen Bundesgenossen gefunden hat, glaubt freilich seiner Entdeckung eine sehr große Tragweite geben zu dürfen. Zweifel an ihr werden schulmeisterlich abgefertigt. Wer das Vorhandensein einer Augustinusschule, d. h. „einer selbständigen Tradition des Augustinismus im Augustinerorden und außerhalb desselben seit dem 12. Jahrhundert leugnen möchte", gehört zu „gewissen jüngeren Forschern", die „bei ihren sehr gelegentlichen Spaziergängen durch

1) Börner, Deutsche Geschichtsblätter, 1905.
2) Vgl. Scheel, Martin Luther, Bd. I, 2. Aufl., S. 85 und S. 280 Anm. 22.
3) Vgl. Scheel, a. a. O. S. 84–89.
4) Belows Angaben sind von H. Böhmer im ThLBl 1917, Sp. 113 ff. u. 137 ff. eingehend geprüft worden. Mit Böhmers Darstellung dessen, was denn eigentlich Mystik sei, will ich hier nicht rechten. Hier genügt es, auf seine Einwände gegen Below aufmerksam zu machen.

die Scholastik" „ihr nicht begegnet" sind [1]). Er vertröstet sie auf ein demnächst erscheinendes Werk über den „Augustinismus des Mittelalters und Luther". Man wird sich also „gedulden" müssen [2]), und man darf es um so eher, als die Frage, welchen Einfluß spätmittelalterliche Mystiker auf Luther gewonnen haben, beantwortet werden kann, auch wenn man diesen größeren und jedenfalls problematischen Zusammenhang unberücksichtigt läßt. Müller selbst hält es nicht für unerläßlich, auf diesen weiteren Zusammenhang sich einzulassen. Ihm ist gewiß, daß Tauler „der erste Anstoß" zum „theologischen Umschwung bei Luther" gewesen ist [3]). Früher hatte man die Reformation aus der Begegnung Luthers mit der „deutschen Theologie" herauswachsen lassen. Müller ist keineswegs abgeneigt, ihr einen starken Einfluß auf Luther zuzuerkennen, aber „ohne Zweifel" sei er „weniger weitreichend gewesen als derjenige Taulers" [4]). Darum habe auch Luther in richtiger Weise die „deutsche Theologie" als einen Auszug aus Tauler angesehen [5]).

Mit dem Büchlein des „Frankfurters" sich hier eingehend zu befassen, wird nicht nötig sein. Karl Müller hat es kürzlich eindringend und in der Hauptsache abschließend untersucht [6]). Was er dort zum Schluß nachweist, ist freilich nicht geeignet, Vertrauen zu A. V. Müllers Aufstellungen zu wecken. Denn wenn auch ihnen zufolge die Th. D. nicht entscheidend auf Luther gewirkt hat, so soll ihr Einfluß doch auf der gleichen Linie liegen wie der Taulers. Nun wird aber von Karl Müller mit vollem Recht und mit sicherer Begründung nachgewiesen, daß der Verfasser der Th. D. ganz in der Mystik, genauer in der quietistischen Mystik der katholischen Kirche wurzle: „Die Mystik der Th. D. ist also die Mystik der Kirche und ihrer Gnadenmittel, ihrer Ueberlieferungen, Lehren und Ordnungen, die Mystik der göttlichen Offenbarung, der Nachfolge des menschlichen Lebens Jesu" [7]). Es sei ebenso falsch, der Th. D. eine Mystik zuzuschreiben, die auf der Verbindung der immer gleichen Natur der Seele mit der Gottheit beruhe — nur in der von der Gnade überformten Seele könne Gott Wohnung nehmen —, wie zu denken, die Bedeutung Christi für die Th. D. erschöpfe sich in seinem Vorbild für die Vereinigung mit Gott im Gehorsam und in der Gelassenheit. Es handle sich wie in der bernhardinischen Mystik nur um den Weg, auf dem man von dem einfachen Gnadenbesitz weiter kommen, zur mystischen Vollkommenheit geführt werden könne. Die Masse des Dogmas und der kirchlichen Institutionen bilde die unverbrüchliche Voraussetzung [8]). Der Kampf gegen die Mystik der Brüder des freien Geistes wird als Hauptanliegen der Th. D. festgestellt. Sie will die kirchlichen und geschichtlichen Grundlagen aller wahren Mystik verteidigen [9]).

1) A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918, S. 13. 2) Ebd.
3) Ebd. S. 22. 4) Ebd. S. 168. 5) Ebd.
6) Karl Müller, Kritische Beiträge. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1919, Bd. XXXVI, S. 631–658.
7) Karl Müller, a. a. O. S. 657. 8) Ebd. S. 658. 9) Ebd.

Bei dieser Sachlage können die Ursprünge des reformatorischen Evangeliums nicht wohl in der Th. D. liegen. So wenig diese Schrift für eine moderne pantheistische Mystik in Anspruch genommen werden kann — auch A. V. Müller zweifelt, ob der Pantheismus, Monismus und Verzicht auf die historische Offenbarung, die neuerdings manche in der Schrift hätten finden wollen, wirklich dort enthalten seien [1]) — so wenig hat sie das geschichtliche Verdienst, das reformatorische Verständnis des Evangeliums vorbereitet oder begründet zu haben. Eine Schrift, die vom katholischen Sakraments- und Gnadengedanken lebt, an der Ueberzeugung nicht irre geworden ist, daß die unerläßliche Voraussetzung alles geistlichen Lebens die Eingießung der sakramentalen oder angenehm machenden Gnade ist, daß nur dem die göttliche „Besessenheit" zuteil wird, dem die übernatürliche oder geschaffene Gnade eingegossen ist, gehört noch ganz jener Religionsstufe an, die Luther verließ, als ihm das neue Verständnis von Röm. 1, 17 aufging. Daß sie ihm Dienste erwiesen hat, kann selbstverständlich nicht bestritten werden. Luther selbst bezeugt es. Und da er sie mit seinen Augen las, so begreift man wohl, daß er sie in der Vorrede zur ersten Ausgabe als das „edle Buchleyn" empfehlen konnte, aus dem man erfahre, was der alte und neue Mensch, was Adam und Gottes Kind sei, und wie Adam in uns sterben und Christus auferstehen solle. Wer ihn aber zu einem Schüler der „deutschen Theologie" macht, hat nicht nur diese Schrift mißverstanden, sondern auch Luthers eigenen Zeugnissen einen Sinn untergeschoben, der ihnen fremd ist. Luther läßt uns nur wissen, daß das Büchlein des „Frankfurters" ihm bestätigt habe, was er aus der Bibel und Augustin erfahren habe. Er kenne kein anderes Buch, aus dem er „nebst der Biblien und S. Augustino" „mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn". Und eben dies Buch könne jedermann bestätigen, daß die schon angefochtene Wittenberger Theologie nicht neu sei [2]). Weder der innere Gehalt

1) A. V. Müller, a. a. O. S. 168.

2) Mandel hat wunderlich genug aus Luthers Bekenntnis zu Tauler und der „deutschen Theologie" den Satz abgeleitet, daß Luther nach seiner eigenen Meinung als reformatorischer Theologe im wesentlichen nichts anderes als ein Schüler und Vertreter der Denkweise Taulers und der Epitome desselben, eben der deutschen Theologie war. (Mandel: Theologia Deutsch. Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Heft 7, 1908, S. IV) Luther selbst bezeuge es, daß er die Hauptstücke der reformatorischen, d. h. der im Gegensatz zur scholastischen stehenden neuen Denkweise über Religion und Christentum: die Anschauung von Gott, von der Welt, von der Schöpfung, vom natürlichen Menschen und der Christologie „von der Th. D. überkommen und erlernt habe" (Ebd. S. III). Er sei ihr auch später treu geblieben. Ihre Grundgedanken seien „nach seinen eigenen Worten und nach seinen Schriften zu sehr mit seinem ganzen theologischen Denken verwachsen, als daß ihm solche Abwendung möglich gewesen sei" (S. V.). Mit vollem Recht hat Hermelink (ZKG 1909, Bd. 30, S. 125) und jüngst Karl Müller (a. a. O. S. 655, Anm. 2) die „wunderlichen Mißverständnisse" Mandels (K. Müller, a. a. O. Anm. 1 der S. 654) gerügt. Nochmals mit ihnen sich zu beschäftigen wäre überflüssig. Nur darauf mag ergänzend aufmerksam gemacht werden, daß Mandel Luthers Bekenntnisse recht flüchtig gelesen zu haben scheint. Ihm ist es wichtig, daß er sich auf unmittelbare Zeugnisse Luthers berufen kann. Aber gerade diese Zeugnisse fehlen.

der Schrift noch Luthers Angaben über ihre Wirkung auf ihn rechtfertigen den Versuch, sie zum Ausgangspunkt des reformatorischen Evangeliums zu machen. Als Luther auf sie stieß, war er, wie die Vorrede zur zweiten Ausgabe deutlich genug erkennen läßt, schon im Besitz der „neuen Theologie".

Damit tritt aber auch die Annahme, daß Tauler dem Reformator den entscheidenden Anstoß gegeben habe, unter ein ungünstiges Vorurteil. Für Luther gehören Tauler und der „Frankfurter" zusammen. Die Th. D. gilt ihm als „Epitome" aus den Predigten Taulers. Das Urteil über den einen ist zugleich ein Urteil über den andern. In den Schriften beider findet er, wie er in einem Brief an Spalatin vom 14. Dezember 1516 ausführt, eine reine, gründliche, der alten ganz ähnliche Theologie in deutscher Sprache. Er kennt weder in lateinischer noch in deutscher Sprache eine Theologie, die heilsamer sei und mit dem Evangelium mehr übereinstimme [1]). Angesichts dieser Erklärung ist die Wahrscheinlichkeit nicht groß, daß wenigstens Tauler, den er vor dem Frankfurter kennen lernte, jene Bedeutung für ihn gewann, die der Frankfurter nachweislich nicht besessen hat. Auffallend bleibt immer, daß er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der

---

Luther bezeugt weder 1516 noch vollends in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von 1518, auf die vornehmlich Mandel sich stützt, daß er die Hauptstücke der reformatorischen Denkweise „von der Th. D. überkommen und erlernt habe". Diese Behauptung hat vielmehr Mandel in Luthers Text hineingelegt. Luther selbst sagt nur: „Und das ich nach meynem alten narren rüme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch, und alle ding seyn". (Vgl. Mandel a. a. O. S. III). Das ist etwas ganz anderes. Denn hier steht die Th. D. nicht als die Schrift da, aus der erst er seine reformatorischen Grundgedanken „erlernet" hätte — daß er sie von dort „überkommen" hätte, wird überhaupt nicht angedeutet, — sondern als ein Büchlein, aus dem er „nächst der Bibel und S. Augustin" erlernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien. Die Th. D. steht also Luther nicht an erster Stelle. Sie als die eigentliche Quelle seiner reformatorischen Denkweise zu bezeichnen, ist ihm erst recht nicht eingefallen. Auch hier, wo er die Th. D. empfiehlt, vergißt er nicht hervorzuheben, daß die Bibel die Quelle seines reformatorischen Verständnisses des Evangeliums war. Dann folgt, wie auch in den Tischreden und anderen Rückblicken, Augustin. Nicht einmal als Zeugnis für die eigene, wenn auch vielleicht irrtümmliche Meinung Luthers hätte Mandel dies Bekenntnis der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Th. D. anführen dürfen. Das Büchlein bestätigte Luther nur, was ihm ohnehin schon gewiß war, daß die Wittenberger Theologie keineswegs, wie ihr von den Gegnern vorgeworfen werde, — schon vor Luthers Bekanntschaft mit der Th. D. ! — eine Neuerung sei: „Leß diß Buchlein wer do will unnd sag dann, ab die Theologey bey unß new adder alt sey, dann dißes Buch ist yhe nit new, Werden aber vielleicht wie vormals sagen, Wyr seyen deutsch Theologen, das laßen wyr ßo seyn" (Mandel, a. a. O. S. III). Wie Mandel aus dieser Vorrede die „einzigartige Bedeutung der Theol. D. für die Reformation" (ebd. S. II) ableiten und in ihr den Quell entdecken konnte, aus dem Luther sein neues Verständnis des Evangeliums geschöpft haben wollte, bleibt ganz unverständlich.

1) Enders, Briefwechsel Luthers, Bd. 1, S. 75. Brief an Spalatin vom 14. Dez. 1516: „Si te delectat puram, solidam, antiquae simillimam theologiam legere, in Germanica lingua effusam: sermones Tauleri Johannis, praedicatoriae professionis, tibi comparare potes, cuius totius velut epitomen ecce hic tibi mitto. Neque enim ego vel in Latina, vel nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorem."

Th. D. solcher entscheidenden Wirkung Taulers nicht gedenkt; um so auffallender, als er sich dort nicht bloß auf eine Empfehlung der „Epitome" beschränkt, sondern über sie zurückblickt. Doch das mag auf sich beruhen. Wichtiger ist die Tatsache, daß auch seine warme Charakteristik Taulers und des Frankfurters im Brief an Spalatin nichts enthält, das zu der Annahme berechtigen könnte, daß er Tauler die entscheidende Erkenntnis verdanke. Auch seine erneute Empfehlung Taulers im Brief an Spalatin vom Frühjahr 1517 weiß davon nichts [1]). Und in seinem Schreiben an Staupitz vom 31. März 1518 heißt es nur, er, der wegen seiner Lehre hart angefochten werde, sei doch nur der Theologie gefolgt, die Tauler in seinen Predigten und Staupitz in seinem Buch von der Liebe Gottes vorgetragen hätten. Wie sie verkünde auch er das Vertrauen auf Christus allein und bekämpfe das Vertrauen auf Gebete, Verdienste und Werke der Menschen [2]). Und wenn er in den Resolutionen bedauert, daß Tauler den Schulen der Theologen unbekannt sei, obwohl er gründlichere und reinere Theologie biete als die Scholastiker aller Universitäten [3]), so wiederholt er nur in anderer Form, was er in seinen Briefen und in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Th. D. ausgeführt hatte. Auch diese Erklärung gibt keinen Aufschluß über den Einfluß der Sermone auf die innere Entwicklung Luthers zum Reformator. Die älteste uns erhaltene briefliche Bemerkung, im Brief an Joh. Lang, dem er anscheinend die Bekanntschaft mit Tauler verdankt, vielleicht vom September 1516, zeugt wohl davon, daß Luther Tauler schätzt, ist aber zu kurz und dürftig, um weiteren Vermutungen Raum zu gestatten [4]). Auch Luthers frühester Hinweis auf Taulers Predigten in den Scholien zur Vorlesung über den Römerbrief [5]) führt nicht weiter. Denn auch er zeugt

---

1) Enders, Bd. 1, S. 90 f.: „Obsecro trade te mihi, vel unica hac vice, credulum, et librum sermonum Tauleri, de quo et antea tibi verbum feci, tibi quaqua poteris vendica. . . Iste enim est liber, in quo videbis, quomodo eruditio saeculi nostri ferrea sit, imo terrea sive sit Graecitatis, sive Latinitatis, sive Hebraeitatis, ad hanc solidae pietatis eruditionem."

2) Enders, Bd. 1, S. 176: „Ego sane secutus theologiam Tauleri, et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano, doceo, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jhesum Christum, non in orationes et merita, vel opera sua; quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus."

3) W. A. I, 557; resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518: „Atque hunc doctorem scio quidem ignotum esse scholis theologorum ideoque forte contemptibilem, sed ego plus in eo . . . reperi theologiae solidae et syncerae quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est aut reperiri possit in suis sententiis".

4) Brief vom Sept. (?) 1516, Enders Bd. 1, S. 55: „Cave igitur, ut iuxta Taulerum tuum perseveres." A. V. Müllers Vermutung, Luther habe hier an das ihm von Lang überlassene Tauler-Exemplar gedacht, ist zu scharfsinnig. A. V. Müller, a. a. O. S. 20. Am Exemplar lag Luther hier gar nichts, sondern nur am Inhalt. „Tuum" spielt darum nicht auf das Exemplar an, sondern auf Tauler selbst, Langs Gewährsmann vor anderen.

5) Joh. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Bd. I 2, S. 205: „De ista patientia dei et sufferentia vide Taulerum, qui pre ceteris hanc materiam preclare ad lucem dedit in lingua teutonica."

nur von den starken Eindrücken, die Luther von Taulers Predigten empfangen hatte. Daß gerade sie es gewesen seien, die den Umschwung herbeigeführt hätten, wird weder gesagt noch angedeutet. Der Tatbestand, soweit er die Bekenntnisse aus den Jahren 1515—1518 umspannt [1]), rechtfertigt also keineswegs den weitreichenden Satz, daß Luther durch Tauler „direkt auf die reformatorische Bahn gedrängt" wurde [2]). Wir hören nur, daß er in Taulers Sermonen eine reine, lautere, gründliche Theologie entdeckte, eben die „alte Theologie", daß er ihn als willkommenen Bundesgenossen gegen die „Scholastiker" würdigte und auf ihn gestützt den Vorwurf der Neuerung abwehrte. Er „folgte" ihm, wie er Staupitzens Schrift von der Liebe Gottes folgte, die ihm zwar wertvoll genug war, aber doch nur ihm bestätigte, daß er den rechten Weg ging. Und wenn er in den Sermonen Taulers eine der alten „ganz ähnliche" Theologie entdeckt haben will, so setzt dies doch offenbar voraus, daß er schon die „alte Theologie" kannte, als Tauler in seinen Gesichtskreis trat. Das wiederum entspricht ganz dem, was er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Th. D. bekannte. Sie ihrerseits deckte sich mit dem, was wir später aus seinen Tischreden und allerlei Rückblicken auf sein reformatorisches Erlebnis erfahren.

Auf diese Einheitlichkeit der autobiographischen Bekenntnisse Luthers hat A. V. Müller nicht geachtet. Er scheint seiner Sache zu sicher gewesen zu sein, um mit ihnen sich auseinanderzusetzen. Allerdings hätte er diese Auseinandersetzung gern suchen dürfen. Denn seine Darstellung läßt sich mit Luthers Zeugnissen über seine „Bekehrung" zum Evangelium nicht in Einklang bringen. Er glaubt aber den unmittelbaren, nicht auf spätere Zeugnisse und

1) Auch A. V. Müller wagt nicht, über das Jahr 1515 zurückzugehen. Er meint ganz mit Recht, daß nicht genau festgestellt werden könne, wann Luther die Bekanntschaft Taulers machte. Bei der „Vorbereitung" zu seiner Vorlesung über den Römerbrief habe Luther freilich Tauler kennen müssen. Denn in den Scholien seien sofort Taulerische Gedanken enthalten, und S. 205 berufe er sich auch direkt auf Tauler. „Wir können nur behaupten, daß Luther spätestens Anfang 1515 bei Vorbereitung des Römerbriefes Tauler kennen mußte." (A. V. Müller, a. a. O. S 20. 22). Das dürfte freilich noch zu zuversichtlich geurteilt sein. Sicher nachweisbar ist Luthers Bekanntschaft mit Tauler erst in jenen Tagen, als er das achte Kapitel des Römerbriefes auslegte. Darüber bis in die Zeit der „Vorbereitung zu seiner Vorlesung" zurückzugehen, ist nicht notwendig. Sollte auch Luther wirklich sich schon auf die Römerbriefvorlesung eingehend vorbereitet haben, als er noch die Vorlesung über die Psalmen hielt? Und mußte er während dieser angeblichen Vorbereitung auch schon Tauler unter den Händen gehabt haben? Luther hat, wie wir wissen, in seinen Vorlesungen auch Literatur verarbeitet, die ihm erst zu der Zeit, da er sie erwähnt, bekannt wurde. Was für die Benutzung der erasmischen Ausgabe des neuen Testamentes feststeht, kann auch für die Sermone Taulers gelten. Es ist darum keineswegs unwahrscheinlich, daß er erst im Laufe des Jahres 1515, wenn nicht noch später, sie kennen gelernt hat. Mit besserem Recht als den Anfang könnte man das Ende des Jahres 1515 angeben.

2) „Der Straßburger Dominikaner hat den angehenden Reformator wesentlich, und zwar in indirekter und direkter Weise beinflußt. Durch den Augustinismus Taulers .... wurde Luther auf den Augustinismus aufmerksam gemacht und alsdann in dieser ‚alten Theologie' befestigt. Durch die Folgerungen, die Tauler aus diesem Augustinismus gezogen hat, wurde Luther direkt auf die reformatorische Bahn gedrängt". A. V. Müller, a. a. O. S. 24 f.

Rückblicke gestützten Beweis für die Richtigkeit seiner Darstellung liefern zu können. Den uns erhaltenen Randbemerkungen Luthers zu Taulers Predigten entnimmt er nämlich die Erkenntnis, daß die „erste Predigt von Luther gelesen wurde, bevor er noch die Antiqua Theologia, d. h. den Augustinismus, und die mit ihm übereinstimmenden Ansichten Taulers über die Gnadengeburt im Menschen angenommen hatte“ [1]). In diesen Randbemerkungen unterscheide Luther zwar sehr richtig zwischen mystischer und moralischer Geburt, bemerke aber alsdann, daß die moralische Geburt in der Ausübung der Tugenden erfolge [2]). Er stehe also hier noch auf dem alten Standpunkt: von außen nach innen, nicht von innen nach außen, während er doch schon im zweiten Teil der Vorlesung über den Römerbrief der Ansicht sei, die er später in die kurzen Worte gefaßt habe: Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta [3]). Auch Tauler sei dieser Meinung. Luther habe also Tauler noch nicht ganz gelesen, als er diese Randbemerkung niederschrieb. Sie sei vielmehr bei der ersten Lektüre der ersten Predigt als erster Eindruck hingeworfen. Und er habe diese Notiz zur ersten Predigt Taulers nur „vor seiner großen theologischen Umlernung“ machen können. So habe ihn Tauler im Verein mit den exegetischen Studien, die er damals trieb, erst zur „antiqua theologia“ geführt. Tauler wurde „der erste Anstoß“ zum theologischen Umschwung“ bei Luther [4]).

Das ist, selbst wenn man die eigenen, uns bis jetzt bekannt gewordenen Zeugnisse Luthers außer Acht läßt und lediglich sich auf Müllers Mitteilungen beschränkt, ein überraschendes Ergebnis. Denn während es jetzt heißt, daß Luther „schon“ im zweiten Teil des Römerbriefs der auch von Tauler vertretenen Ansicht sei: von innen nach außen, war kurz vorher gesagt, daß die Scholien zum Römerbrief „schon in ihren Anfängen eine Reihe Taulerscher Gedanken“ enthielten [5]), der Reformator also bereits während der Vorbereitung auf diese Vorlesung Tauler gekannt haben müsse [6]). Hat aber, was

1) A. V. Müller, a. a. O. S. 21.

2) „Sed moraliter nascitur non in quiete, sed in operatione virtutum“. WA. 9, 98. In einer Anmerkung heißt es dazu: „Man mag das ‚in‘ deuten, wie man will. Zum wenigsten fordert es ein Sich-bereiten, ein Sich-disponieren auf die Geburt und das noch durch ‚operationes‘ und sogar noch ‚virtutum‘!!“ Müller, ebd. Anm. 1.

3) Th. 40 der Güntherschen Thesen.

4) Müller, a. a. O. S. 21 f. 5) Ebd. S. 20.

6) Von der ersten Psalmenvorlesung Luthers, den dictata super Psalterium, will Müller keinen Gebrauch gemacht wissen. Sie enthalte zwar schon in ihrem ersten Teil eine Reihe Taulerscher Gedanken, sei aber leider für die Datierung der Bekanntschaft Luthers mit Tauler nicht zu verwenden, da „der junge Wittenberger Theologieprofessor in seinen Briefen eingesteht, an diesem Werk ständig bis 1516 weitergearbeitet und es überarbeitet zu haben, sodaß wir nicht erkennen können, welche Teile desselben vor 1516 bereits bestanden haben“. Müller, a. a. O. S. 21. Es bedürfen in der Tat die Darbietungen der Psalmenvorlesung noch einer kritischen Sichtung. Die Arbeit ist auch schon in Angriff genommen und wird vermutlich bald der Oeffentlichkeit vorgelegt werden können. Das Ergebnis dürfte aber anders ausfallen, als Müller erwartet oder erwarten könnte. Hält er es auch wirklich für wahrscheinlich, daß Luther, der mit der Vorlesung über den

wahrscheinlich ist [1]), Luther die Predigten Taulers erst während der Vorlesung über den Römerbrief in die Hand bekommen, so ist Müllers Ergebnis erst recht befremdlich. Denn nun hätte Luther gleichzeitig die neuen und die alten Gedanken vorgetragen. An dem sichern Nachweis, daß die Bekanntschaft mit den Sermonen Taulers spätestens in den Anfang des Jahres 1515 fällt, müßte darum Müller außerordentlich viel liegen. Doch selbst wenn dies nachgewiesen werden könnte, wäre die Lage nicht gerettet. Es blieben immer noch die schon die neuen religiösen Gedanken enthaltenden Glossen zu den Psalmen aus den Jahren 1513 und 1514 unerklärt. Vollends überrascht aber das Ergebnis Müllers, wenn man Luthers Randbemerkungen zur ersten Predigt Taulers liest. Denn ehe Luther die noch seinen angeblich älteren Standpunkt verratende Notiz in sein Exemplar eintrug, hatte er nachdrücklich vermerkt: „Nota, quod divina pati magis quam agere oportet .... Et Apostolus: ‚Velle mihi adjacet, perficere non invenio' i. e. Nos materia sumus pura, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus" [2]). Dem gleichen Gedanken begegnen wir später in einer Randbemerkung zur 45. Predigt [3]). Und trotzdem soll zwischen den Niederschriften zur ersten und den folgenden Predigten der große Umschwung liegen? Und wie kommt es, daß die erste zusammenhängende Randbemerkung zur ersten Predigt einen Gedanken entwickelt, der gerade nicht den „alten Standpunkt" einnimmt, während die Randbemerkung des folgenden Blattes ihn festhält? Müller hätte allen Grund gehabt, sich diese Frage vorzulegen. Dann hätte er vermutlich auch gemerkt, daß er jene Randnote, die ihm so überaus wichtig und bedeutungsvoll geworden ist, gründlich mißverstanden hat.

Römerbrief sofort nach Abschluß der dictata super psalterium begann und in dieser neuen Vorlesung sofort im Summarium seine reformatorischen Grundgedanken sicher entwickelte, die durch die ganze Psalmenvorlesung sich hindurchziehenden gleichen Erkenntnisse erst im Laufe der Jahre 1515 und 1516 hineingearbeitet hat? Und wenn wirklich die Psalmenvorlesung so gründlich umgearbeitet wurde, warum urteilt er dann noch im Dezember 1515 ganz abfällig über sie? (Enders Bd. 1, 26 f.; Brief an Spalatin 26. Dez. 1515. Oder 1516? Die Datierung auf 1515 scheint mir doch nicht ganz sicher zu sein.) Auch enthalten nicht erst die Scholien, sondern schon die in der ursprünglichen Form uns erhaltenen Interlinear- und Marginalglossen die neuen Gedanken. Die Psalmenvorlesung so auszuschalten, wie Müller es verlangt, ist darum unmöglich. Doch dem braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden.

1) Vgl. S. 305 Anm. 1.

2) W. A., Bd. 9, 97, 12 ff. Luther unterstreicht Taulers Satz: „Wan wenne zwei füllent eins werden, so mus sich daz eine halten lidende und daz ander würckende; sol min ouge enpfohen die bilde in der want oder waz es sehen sol, so muß es an ime selber blos sin aller bilde", usw. Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XI. Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter, 1910, S. 9, 34 ff.

3) W. A. 9, 102, 17 ff.: „Sicut artifex non agit in materiam secundum formam quam ipsa habet, ostendit et exhibet de facto nec secundum eam, quam ipsa posset exquirere extrinsecus sua priore salva: haec enim fieret accidentalis forma: Sed directe illam formam destruit, ut aliam introducat omnino diversam a priore. Sic deus qui dicit ‚Sicut lutum in manu figuli ita vos in manu mea' directe agit contra nostrum propositum, spem et intentionem et omne consilium nostrum contrario opere dissipat".

Luther denkt nämlich gar nicht daran, hier den alten Standpunkt „von außen nach innen" zu verfechten. Er unterscheidet, wie auch Müller noch gesehen hat, die „geistliche" und „moralische" Geburt. Jene wird an Maria, diese an Martha illustriert. Jene verwirklicht sich in der Stille und Ruhe des beschaulichen Lebens, diese in der Tätigkeit des aktiven Lebens. Jene ist schwer, diese leicht; jene selten, diese häufig. Jene begreifen nur die, welche die Erfahrung haben, diese verstehen alle leicht. Darum wurzelt, wie er betont, die ganze erste Predigt Taulers in der mystischen Theologie, welche Erfahrungsweisheit ist [1]). Diese Sätze nehmen deutlich genug die Ausführungen Taulers auf und lassen die mystische Theologie gelten. Wo wird hier von Luther auch nur versteckt angedeutet, daß der Mensch gerecht werde, indem er gerechte Werke verrichte? Wo bekennt er sich zu der Annahme, daß man durch Werke „und sogar noch" durch Tugenden [2]) sich auf die Gnadengeburt vorbereiten und disponieren müsse? Wo ferner sind diese Sätze unter den Gesichtspunkt der Rechtfertigung und der Geltung des Sünders vor Gott gestellt? Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß es sich um die geistliche Geburt des unerschaffenen Wortes handle, die, wie auch Taulers Predigt zeigt, der begnadigten Seele zuteil wird: „Die minnencliche geburt die alle tage und in allen ougenblicken sol geschehen und geschiht in einre ieglicher guten heilgen selen" [3]). Seit wann ist denn die Gnadengeburt oder Wiedergeburt dasselbe wie die Geburt des unerschaffenen Wortes in der Seele? Luther hat Tauler richtiger verstanden als Müller, wenn er in seinen Randbemerkungen notiert: „Loquitur enim de nativitate spirituali verbi increati". Und er, der die Randnote mit dem Taulers Ausführungen zustimmenden Satz beginnt: „Verum est sic nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae et spirituali anagogia", der an die Erzählung von Maria und Martha erinnert, um die Sache zu erläutern, der in einer neuen Randbemerkung zu der gleichen Predigt schreibt, daß die operatio virtutum die Geburt Gottes in der Seele hindere, da sie ganz und gar Ruhe, Frieden und Schweigen verlangt, während für das „aktive Leben" das Schweigen der bösen Werke genüge, der also deutlich zu erkennen gibt, daß es sich um zwei Formen des Lebens des Begnadigten

---

1) W. A. 9, 98, 14 ff.: „Verum est sic nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae et spirituali anagogia. Sed moraliter nascitur non in quiete, sed in operatione virtutum secundum statum vitae activae. Et hoc ad Martham, illud ad Mariam pertinet: hoc facile, illud difficile, hoc saepius illud rarum est. Hanc omnes facile intelligunt, illam autem non nisi experti. Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis. Quia nemo novit nisi qui accipit hoc negotium absconditum. Loquitur enim de nativitate spirituali verbi increati. Theologia autem propria de spirituali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem. Haec non sollicita est et turbatur erga plurima et contra peccata crescit et pugnat ad virtutem sollicita, quaerit, ubi illa victrix viciorum triumphat."

2) Müller, a. a. O. S. 21, Anm. 1.

3) Vetter, a. a. O. S. 8, 7 f.

handelt, um den seltenen, alle Seligkeit in sich beschließenden Zustand der Kontemplation und um das ihr unerläßlich voraufgehende, im Kampf mit der Sünde und den Leidenschaften sich bewährende und in fortschreitender Heiligung, „in moralischer Geburt" sich darstellende „aktive" Leben des Christen [1]), er soll hier noch der Schule der „Sawtheologen [2]) angehört haben, wie er ungefähr gleichzeitig jene schilt, die durch Werke Gerechtigkeit erwerben und „von außen nach innen" gehen wollen? Eine Antwort dürfte überflüssig sein.

Aehnlich wie hier hat sich Luther in den Scholien zum 5. Kapitel des Römerbriefs ausgesprochen. Auch hier läßt er noch wie in den Randbemerkungen zu Taulers Predigt die „mystische Geburt" gelten. Aber auch hier ist die Voraussetzung die Rechtfertigung und die Reinheit des Herzens, das im Fleisch gewordenen Wort wurzelnde aktive Christenleben, das den Sünden widerstrebt und auf Reinheit bedacht ist. Auch hier wendet sich Luther wie in den Randbemerkungen zur ersten Predigt Taulers gegen jene, die sofort das „ungeschaffene Wort" hören und schauen wollen, ohne des Leidens Christi zu achten und die Augen ihrer Herzen sich reinigen zu lassen. Und auch hier unterläßt es Luther nicht, daran zu erinnern, daß diese „mystische Geburt", die „Verklärung", nur den wenigsten zuteil werde [3]). So entpuppt sich A. V. Müllers Entdeckung als ein flüchtiger Einfall. Seine Folgerungen werden gegenstandslos. Auch ihm ist es nicht geglückt, die „deutsche Mystik" als die Wiege der Wittenberger Reformation nachzuweisen.

Es wäre auch mehr als auffallend, wenn gerade Tauler dem Reformator das paulinische Verständnis des Evangeliums vermittelt hätte. Denn der Text, den Luther vor sich hatte [4]), ist ein Dokument katholischen Verständ-

---

1) W. A. 9, 98, 27 ff.: „Quia utsupra in contemplatione et operatio virtutum impedit nativitatem dei in anima, quies, pax, silentium ibi requiritur omnino. In activa autem vita sufficit, quod silentium, pax a malis operibus. Ut Isa. 1 ‚quiescite agere perverse' ait illi qui prius ad quietem contemplationis festinat, quam multum passionum, viciorum et malorum operum in activa vita compescuerit. Hic cum Lucifero ascendit in celum casurus cum eodem. Prius Liam quam Rachel ducere oportet."

2) Joh. Ficker, a. a. O. I, 2. S. 108.

3) Joh. Ficker, Bd. I, 2 S. 132 f.: „Omnibus enim operibus fidei id agitur, ut Christo et iustitie eius refugio ac protectione digni efficimur. ‚Iustificati ergo ex fide' et remissis peccatis ‚accessum habemus et pacem', sed ‚per Jhesum Christum dominum nostrum'. Hinc etiam tanguntur ii, qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur ommissis imaginibus passionis Christi, ipsum verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius iustificatis et purgatis oculis cordis per verbum incarnatum. Verbum enim incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in verbum increatum per anagogen. Sed quis tam esse mundus sibi videtur, ut ad hoc audeat aspirare? Nisi vocetur et rapiatur a deo cum apostolo Paulo (II. Cor. 12, 2 ff.) et ‚assumatur cum Petro, Iacobo et Johanne, fratre eius' (Mt. 17, 1 ff.). Denique raptus ille non ‚accessus' vocatur."

4) Ein abschließendes Urteil über Taulers Theologie zu fällen wird durch den mangelhaft überlieferten Text seiner Predigten erschwert. Vgl. neuerdings Ph. Strauch: Zu Taulers Predigten. In den Beiträgen zur Geschichte der deutschen

nisses des Christentums. A. V. Müller hat es sich nicht verdrießen lassen, in einer Reihe von Kapiteln die Abhängigkeit der reformatorischen Sätze Luthers von Taulers Predigten aufzudecken. Ihm hier auf Schritt und Tritt zu folgen ist unmöglich, aber auch unnötig. Denn Taulers Gottesgedanke bleibt katholisch. Weder seine Anschauung vom natürlichen Menschen noch seine „Mystik", seine Auffassung von der geistlichen Geburt des ewigen Wortes in der Seele der Heiligen haben ihn über den katholischen Gottesgedanken hinausgeführt. So wenig Augustin den Katholizismus durchbrach, vielmehr seine Rechtfertigungslehre sowohl wie seine Prädestinationslehre den Gottesbegriff des Frühkatholizismus zur Voraussetzung hatten [1]), so wenig Thomas von Aquino den religiösen Leitgedanken des überkommenen Gottesbegriffs umgestaltete, so wenig hat der Dominikaner Tauler ihn verlassen. Er ist ihm nicht einmal problematisch geworden. Daß das Werk „an und für sich, als äußerliches Werk betrachtet", keine religiöse Bedeutung hat [2]), diese ihm erst „durch den inneren Grund, aus dem es geflossen ist", zuteil wird, daß „dieser Urgrund aller Werke, der ihnen allen nicht nur ihre Würdigkeit verleiht, sondern sie überhaupt alle hervorbringt, wenn sie gut sein sollen", die Gottesliebe ist [3]), sollte wirklich nicht als etwas Besonderes erwähnt werden. Alle Schulen der Scholastik, einschließlich der occamistischen Schule wissen, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringen kann und erst die „Person" „angenehm" sein muß, ehe die Werke „angenehm" sein können. Alle Scholastiker wissen auch, daß die Werke der Natur nicht „würdig" sind und sein können. Denn sie bleiben natürliche Werke und können darum nicht vor Gott bestehen. Erst das Geschenk des übernatürlichen „Habitus", die Eingießung der „angenehm machenden Gnade" durch das Sakrament der Taufe oder Beichte, erschließt dem Menschen die Möglichkeit „gute Werke" zu tun, die Gott als „würdig" anerkennen kann. Denn nun wurzeln die Werke in dem Urgrund jenes übernatürlichen Gnadengeschenks, nehmen Teil an der übernatürlichen Liebe und erhalten durch sie ihre „religiöse Bedeutung". Nur durch die Liebe sind sie gut, angenehm und würdig der göttlichen Anerkennung und Belohnung [4]). Auch Tauler lebt in diesen Gedanken. Es mag genügen, hier auf eine einzige Aeußerung aufmerksam zu machen: „Das edelste und daz wunnenclichste do man abe gesprechen mag, das ist minne, man enmag nit nútzers geleren. Got enheischet nút grosse vernunft noch tieffe sinne noch grosse ůbunge, allein man gůte ůbunge niemer sůlle verlossen, doch

---

Sprache und Literatur, Bd. 44, 1919, Heft 1. Strauch zweifelt, ob es bei der Eigenart der Aufzeichnung der Predigten Taulers möglich sein wird, dem ursprünglichen Wortlaut näher zu kommen als bisher. Doch dies Problem darf hier unberücksichtigt bleiben, da wir es nur mit dem Tauler zu tun haben, den Luther in der Augsburger Ausgabe der Taulerschen Sermone von 1508 kennen lernte.

1) Vgl. Scheel, Artikel Rechtfertigung und Prädestination im Handwörterbuch Religion in Geschichte und Gegenwart.

2) Müller, a. a. O. S. 69. 3) Ebd.

4) Davon ausführlicher hier zu reden, darf ich mir ersparen. Vgl. Scheel, Martin Luther Bd. 2, S. 83–104.

allen übungen git minne ir würdekeite; Got heischet alleine minne, wanne sú ist ein bant aller vollekommenheit noch sant Paulus lehre. Grosse vernunft und behendekeit die ist gemeine den heiden, den juden, grosse werg sint gemeine dem gerehten und dem ungerehten, die minne ist alleine teilende den valschen von den güten, wanne Got ist die minne, und die in der minne wonent, die wonent in Gotte und Got in in“ [1]). Das ist gut katholisch. A. V. Müller, dem diese Worte bekannt sind, muß freilich bemerken, daß Luther im Unterschied von Tauler alle Werke in den Glauben statt in die Liebe gelegt habe [2]), hält dies aber für unwesentlich. Denn daraus, daß beide „aus scheinbar verschiedenen Grundprinzipien ganz dieselben Folgen ziehen und verfechten“ könne man schon schließen, daß diese Grundprinzipien nicht so verschieden sein können [3]). Eine höchst anfechtbare Logik, zudem hier überhaupt nicht anwendbar. Denn ist es kein wesentlicher Unterschied, wenn die Würdigkeit die Bedingung der religiösen Geltung ist oder aber jeder ihrer Formen, auch der in der geschenkten übernatürlichen Liebe wurzelnden Würdigkeit die Fehde angesagt ist, wenn der Verkehr mit Gott ganz der Sphäre des „Verdienstes“ entzogen wird, und das geistliche Leben überhaupt nicht mehr vom Recht her begriffen wird? Indem Luther die Rechtfertigung auf den Glauben gründete, brach er vollständig mit dem religiösen Leitgedanken des Katholizismus, daß auch die geistliche Ordnung eine Rechtsordnung sei, die Gnadenordnung nur eine Spezialform der Vergeltungsordnung und das Gesetz der Schlüssel zum Verständnis der Gerechtigkeit Gottes [4]). In Taulers Satz von der „würdig“ oder angenehm machenden Liebe lebt aber noch der durch Luthers reformatorische Entdeckung zertrümmerte katholische Gottesgedanke. Die Voraussetzung auch der Taulerschen Mystik ist die katholische Gnadenlehre, das Gegenteil der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die von einem Verkehr mit Gott unter irgend welcher Form der Würdigkeit, und sei es auch der durch übernatürlichen Eingriff geschenkten Würdigkeit, überhaupt nichts weiß. In der von Müller wohl bemerkten, aber für unwesentlich erklärten Differenz Luthers und Taulers äußert sich der nie überbrückbare Gegensatz von Katholizismus und Reformation, von katholischer und evangelischer Gnadenlehre, von katholischem und evangelischem Gottesgedanken.

---

1) Vetter, a. a. O. S. 407 f. Dazu vgl. den Schluß der Predigt, der auch auf eine Ausführung eines Ordensbruders: „alsus von innan us, nút von ussen in“ Bezug nimmt. S. 41 2, 16 ff.

2) Müller, a. a. O. S. 70. 3) Ebd.

4) Vgl. Scheel, a. a. O. Bd. 2, § 13. Der Rahmen dieses Beitrags würde zerbrochen, wenn der grundsätzlichen Betrachtung nachgegangen würde. Luther hat das geistliche Leben „entrechtet“ und das Recht „entgeistlicht“, d. h. die Religion vom Recht (Gesetz) befreit und das geistliche Recht seines geistlichen Charakters entkleidet, das göttliche, sakramentale Recht zertrümmert und nur noch ein weltliches Recht gelten lassen. Das war eine Tat von weltgeschichtlicher Bedeutung, die größte geistige Revolution in der Geschichte des Abendlandes. Vgl. Scheel: Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation. Schwäbische Kronik des Schwäbischen Merkurs, 2. Abt. 27. 10. 1917. Abendblatt Nr. 505.

Darum hat sich Luther schließlich doch zu Unrecht auf Tauler berufen. Will es auch Müller nicht Wort haben [1]), so hat Luther schließlich doch Tauler genau so wie die „deutsche Theologie" mißverstanden. Auf Denifles Darstellung darf man sich allerdings nicht stützen. Er zeichnet ein Zerrbild von Luther wie von Tauler [2]). Nach Denifle hat Tauler sich den thomistischen Satz angeeignet, daß der gefallene Mensch zur Liebe Gottes über alles der heilenden Gnade sowohl zur Erfüllung der göttlichen Gebote nach Absicht des Befehlenden wie nach Inhalt des Gebotenen bedürfe. Er soll aber auch ganz wie die von Luther bekämpften Occamisten sich geäußert und der Annahme Ausdruck gegeben haben, daß der Mensch aus natürlichen Kräften ohne die Gnade Gott über alles lieben könne. Wie beides zu vereinigen sei, hätte er wohl selbst nicht sagen können. Luther, „gewöhnt, die Autoren oberflächlich zu lesen", habe gar nicht gemerkt, daß Tauler „in einer der Hauptfragen auf Seiten jener Scholastiker" stehe, die er selbst heftig bekämpfe. Nur wer wie Luther kein Theologe gewesen sei, habe Tauler zum größten Theologen stempeln können [3]).

Ob in diesem Fall wirklich Luther der oberflächliche Leser war? Die Predigt, die den occamistischen Standpunkt Taulers verraten soll, und zu der Luther nur eine „nichtssagende Glosse" [4]) geschrieben habe, braucht nicht mühsam oder gequält mit den „thomistischen" Ausführungen anderer Predigten über den Zustand und die Fähigkeiten des gefallenen Menschen ausgeglichen zu werden. Denn in der Denifles Grimm herausfordernden Predigt über den Text: „Selig sind die Augen, welche sehen, was ihr seht", befaßt sich Tauler nicht mit der Minne des natürlichen, sondern des begnadigten Menschen. Auch hier ist wie anderweitig die Gnadengeburt die Voraussetzung der „mystischen Geburt" und Seligkeit. Die Augen derer, die in ihrer natürlichen Vernunft „stent in subtilheit und flogierent [5]) do inne", „enwerdent nút selig". Auch die Augen derer, „die ir selbes gewaltig sint in werken, in worten und irre zungen und múgent wúrken wie sie wellent: vasten, wachen, betten, und hinnan ab haltent sie als es út si, und verkleinent die andern", sind „nút die ögen die do sehent das si selig mache". „Si woltent sehen; si stunden in irem willen. Kinder, in dem willen do inne lit der schade; wann der wille der ist recht das subjectum, der under stant des hindernisses" [6]). Nachdem dies weiter ausgeführt ist und immer wieder dem „eigenen" Willen entgegengetreten ist, will Tauler „besser" von der Minne sprechen, „wie die

1) Müller, a. a. O. S. 27: „Wenn Luther wirklich so wenig von Tauler übernommen hätte, wie die angeführten Theologen behauptet haben, müßte man ihn auf Grund seiner Lobsprüche für einen Fantasten und Uebertreiber eigener Art erklären."

2) A. V. Müller, ist im Recht, wenn er Denifles Schilderung zurückweist. Müller a. a. O. S. 31.

3) H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, S. 521 und 534.

4) Ebd. S. 532.

5) d. h. hin und herflattern.

6) Vetter, a. a. O. S. 348, 7 ff.

sin sülle von allem herzen und aller sele und allen kreften, und von dem gemüte“ [1]). Er beginnt mit dem Hinweis auf die von den „Meistern“ oft erörterte Schulfrage, ob die Erkenntnis höher sei oder die Minne, will aber diese Frage liegen lassen, da unzweifelhaft die „minne ensi hie vil verdienlicher und nützer wan bekenntnisse. Wann die minne die get do in do das bekenntnisse mûs husse bliben. Die minne die enbedarf keins grossen subtilen bekenntnisse, denne eins luteren lebenden glöben in christlichen wisen“ [2]). Von dieser den „lebendigen Glauben“, also die heilende Gnade und die Wiedergeburt voraussetzenden Minne wird nunmehr nur gesprochen. Auf sie allein bezieht sich die Auslegung der Aufforderung, daß man Gott von ganzem Herzen und Gemüt lieben soll. Tauler gibt also Anweisungen, wie die begnadigte Seele soweit komme, daß sie die vom Herrn verlangte Minne und mit ihr die Seligkeit gewinne. Er denkt an Uebungen auf dem Wege der Vollkommenheit, nicht an Exercitien des natürlichen Willens, deren Ziel das Geschenk der heilig machenden Gnade ist. Es sind Uebungen, die im Stande der Gnade vorgenommen werden.

Das ist keine gelegentliche Bemerkung des Predigers, der keine durchgreifende Bedeutung zukäme. Es gehört vielmehr zu seinen Grundüberzeugungen. In einer Predigt am Tage Johannes des Täufers hat er bezeichnend genug das ausgesprochen. Die beseligende Minne setzt den Gnadenstand voraus. Der Mensch hat nichts von ihm selber, als eine völlige Verderbnis alles Guten in- und auswendig [3]). Er soll dessen nie vergessen [4]), auf seinen sündigen Grund blicken, seine Sünden bekennen, sich mehr demütigen und sich vor die Füße Gottes werfen, daß er sich seiner erbarme [5]). „So sol er gantz hoffen das Got alle die schult lat varn. Und do wird alzehant Johannes (das ist die gnade) gebore usser disem grunde der demütkeit“ [6]). Wer so lebt, gehört zu den von Gott Berufenen und darf sich des ewigen Lebens getrösten: „Das ist das der mensche sinen willen zů Gotte kere und lebe in den gebotten Gotz und der heiligen kilchen und lebe in aller ordenunge, in den heiligen sacramenten, in dem gelöben, und im sine sünde leit sind, und gantzen willen habe die niemer me ze tůnde, und lebe in penitencien, das nu wening ieman tůn wil, und lebe in der vorchte Gotz und minne Got und sinen nechsten. Kinder, dis ist und heisset ein recht cristen leben und ein cristen mensche, und dis ist ein güte mosse, und dis leben das gehört in das ewig leben sunder zwivel, und dis ist ein notdürftige rede. In dise mosse hat Got etteliche lúte geladen und gerüffet, und er enhöischet nút me von in denne dis, und möchte wol geschehen das

---

1) Ebd. S. 348, 35 f. 2) Ebd. S. 349, 3 ff.

3) Vetter, a. a. O. S. 16, 3, 23—26: „Nu enhat der mensche doch nichtes nicht von im selber; es ist al zemole luterlichen Gotz sunder mittel und von im, gros und klein, und von im selber nút denne das er ist ein verderbnisse alles gutes inwendig und ussewendig; und ist út do, das enist zemole nicht sin.“

4) Ebd. S. 163, 27. 5) Ebd. S. 163, 28. 164, 1. 2. 14. 15.

6) Ebd. S. 164, 15—17.

die selben menschen in disem wege als luterlichen lebten das si sunder alles vegfúr in das ewige leben fúren" [1]). Doch dies ist der „niderste grat ze Gotte ze komende" [2]). Andere hat Gott zu viel höheren Graden berufen. Das sind jene, die, wenn sie angefangen haben, geistlich zu leben, nicht bei den äußeren Uebungen der Frömmigkeit bleiben: „betten, venien, vasten und vil gůter wise" [3]), sondern der „innerlich inwendig ůbunge" sich zuwenden, „das der mensche in kert allen sinen flis Got ze sůchende in dem grunde, wan do ist das rich Gotz. Kinder, das ist dem ersten lebende als ungelich als löffen und sitzen" [4]). Stellt sich nun heraus, daß das „Auswendige" ein Hindernis des „Inwendigen" ist [5]), so soll man „künlich" das äußere Werk fahren lassen, wenn es auch besser wäre, wenn beides zusammen sein könnte [6]). Denn das „Inwendige" „ist ein göttelich wunneklich leben". „Nim fúr dich was dich dunket das dich aller meist reissen mag, es si das leben oder das liden oder die minnenden wunden oder das gőtlich wesen oder die heilige drivaltikeit oder der gewalt, die wisheit oder die gůte oder das gůt das dir Got geton hat: weles das si das dich reissen mag, do mitte versink in den grunt mit danknemkeit und warte Gotz in disem. Dise ůbunge mit minnen die machent grosse enphenglicheit Gotz verre úber usserlich ůbunge; wan das innerste das ist alwegen das aller beste; wan das uswendige das nimet alle sine kraft von disem" [7]). Hier zeichnet der Prediger die geistlichen Priester, die Hohenpriester. Sie sollen nicht das Amt der Priester ersetzen, die zwar nicht alle vollkommen sind, aber doch „in stat der heiligen kilchen" und darum „sacramentlichen" ihr Amt verrichten [8]). Sie sollen vielmehr „geistlich" das Opfer darbringen. Sie gehen mit einem „gesammelten Gemüt" in sich selber, lassen alle sinnlichen Dinge draußen vor und opfern das „minneklíche opher" dem himmlischen Vater, „sinnen geminten sun mit allen sinen werken, worten und allem sinem lidende und sinem heiligen lebende" [9]). Dem Einwand: „keren wir uns in dise inrliche wise, so enphallent uns die bilde unsers herren lidens" [10]), begegnet Tauler mit den Worten: „Nein, lieben kinder, ir súllent úch in keren in den grunt, do die gnade allein geborn wirt in der worheit, und mit der blicket dir das liden und das leben unsers herren in in einer gevőllicher minne und einvaltikeit und in einem einvaltigen angesicht, als es alles vor dir ste nút nach eigener manigvaltikeit, also als ich úch alle mit einer angesicht ansehe, als ob ein ieklichs vor im ste, und also dem vatter werde uf getragen. Und dis ansehen ist verre nútzer denne ob du fúnf manot stůndest in gedenkende mit unterscheide, wie er an allen enden stůnt an der sul und da und da. In diesem minneklichen priesterlichen amte, da der mensche ist alsus allein in gegangen und stat mit uf getenten kreften hie

1) Ebd. S. 337, 9—20. 2) Ebd. S. 337, 21.
3) Ebd. S 337, 28 4) Ebd. S. 337, 29 ff.
5) Vgl. Luther in seinen Randbemerkungen zu Taulers erster Predigt W.A. 9,98,28.
6) Vetter, a. a. O. S. 337, 32 ff. 7) Ebd. S 338, 7—14.
8) Ebd. S. 165, 7—11. 9) Ebd. S. 165, 20—22. 10) Ebd. S. 166, 7 f.

und wirt ein wort nút gesprochen: so stat der engel Gotz, der Gabriel heisset, bi dem alter do dis wirdige gótliche amt wirt getan" [1]). Indem nun alle heiligen Tugenden beieinander sind, „wirt ein enzundunge geborn in dem brande der minne und wirt ein nebel, ein vinsternisse, in dem wirt dir din geist recht verstoln licht eins halben Ave Marien lang, das du dinen sinnen und diner natúrlicher vernunft entnomen wirst. Und in dem vinsternisse do spricht dir Got zů in der wohrheit, als geschrieben stat: 'do alle ding woren in dem mittel swigende und die naht, das vinsternisse sinen lóf hatte geton, do wart dis wort gesant von obenan von dem kúnigklichen stůl'. Hie wirt gesprochen ein verborgen wort, und die oren hant enphangen die aderen sines bevindendes. Hie wirt gekúndet die geburt von der grosse und vil fróiden sol werden. Von fro Elyzabethen sol disе geburt geschehen; das betút als vil als 'ein gótlich volbringen'. Denne wirt gekúndet von dem gótlichen vermúgende das dis minnekliche werk, disе fróliche geburt sůlle geborn werden" [2]).

Das darf genügen. Eine erschöpfende Charakteristik der Mystik Taulers ist weder beabsichtigt noch wäre sie hier möglich. Nur ihre Grundlage brauchte aufgedeckt zu werden. Ueber ihren Charakter sind Zweifel kaum möglich. Sie wurzelt ganz im Gottesgedanken des Katholizismus. Die religiöse Leitidee, der im Katholizismus die paulinischen Sätze von der rechtfertigenden Gnade und dem rechtfertigenden Glauben untergeordnet sind, wird auch von Tauler geteilt. Die Gerechtigkeit Gottes ist, um die bekannte Schilderung des Reformators aufzunehmen, letztlich doch die „aktive Gerechtigkeit", „qua ipse deus est formaliter iustus et damnat peccatores". Auch Tauler ist darum der „rechtfertigende Glaube" tatsächlich „Liebe", caritas. Der Gottesglaube, mit dem der Katholizismus steht und fällt, war auch der Gottesglaube Taulers. Und er wußte ebenfalls, daß das vollkommene geistliche Leben nur in dem durch Kirche, Priester und Sakramente gewirkten Stand der Gnade errungen wird. Er gehört nicht zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes. Das Opfer, das auf Golgatha dargebracht wurde, ist der Grund der Erlösung jeder einzelnen Seele. Heilsgeschichte und Heilsanstalt legen das Fundament, auf dem Tauler auch als Mystiker baut. Sie schaffen die Voraussetzungen der mystischen Geburt. Alle Weisungen, die Tauler gibt, alle Uebungen, die er empfiehlt, gelten den Be-

1) Ebd. S. 166, 8—19.

2) Ebd. S. 166, 27—168, 4. Vgl. 169, 20 ff.: „Disen menschen, der Gotte alsus gevólgig ist und im in disem getrenge trúwe gehalten hat, dem mús der herre mit im selber antwúrten und zúhet disen menschen also grundeloslichen in sich selber und in sins selbes selikeit; do wirt der geist also wunneklichen in gezogen, und wirt alzemole mit der gotheit durchflossen und úber gegossen und in in gezogen, das er in Gottes einikeit verlúret alle manigfaltikeit. Dis sint die die Got ergetzet hie in der zit aller ir arbeit, und hant einen woren fúrsmak des si eweklichen gebruchen sůllent. Dis sint die uf den die heiligen kilchen bestont, und enweren disе nút in der heiligen cristenheit, die cristenheit enmóchte ein stunde nút gestan." Vgl. S. 49, 29—50, 5.

gnadigten. Die durch die Sakramente der Taufe und Beichte „Geheiligten" und mit der übernatürlichen Liebe Beschenkten sollen „von allem herzen und aller sele und allen kreften und von dem gemüte" sich „zu der minne keren" [1]), die die höchste Seligkeit verleiht, die jedem unzugänglich bleibt, der nur die Gnadengeburt bewahrt und durch die Gnadenmittel der Kirche und den Gehorsam gegen ihre Gebote in die himmlischen Wohnungen gelangt.

Taulers Mystik sprengte nicht den Katholizismus. Der Gottesgedanke der Reformation blieb ihr fern. Ihr konnte darum Luther nicht wohl seine reformatorische Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes verdanken. Höchstens auf Grund eines schweren Mißverständnisses. Das wäre möglich gewesen, wie so vieles andere, was der Vernunft und Wahrscheinlichkeit im Leben widerspricht. Doch wer ein solches, in diesem Falle schöpferisches Mißverständnis annehmen will, muß handgreifliche Beweise liefern können. An ihnen aber fehlt es. Luther selbst aber berichtet überhaupt nicht, daß die deutsche Mystik ihm das Verständnis der „alten Theologie" und Pauli erschlossen hätte. Wir haben darum keinen Anlaß, in ihr die Ursprünge der Wittenberger Reformation zu suchen. Sie bleibt etwas eigenes.

Luther selbst freilich übersah, als er Tauler und die Th. D. empfahl, was ihn von der deutschen Mystik trennte. Er hat sie trotz A. V. Müller mißverstanden. Es ist nicht das einzige Mißverständnis, das Luther in jenen Jahren begegnete. Auch Augustin hat er mißverstanden und erst später seinen Irrtum erkannt [2]). Das macht ihn noch lange nicht zu einem schlechten Theologen oder zu einem „Fantasten". Und wenn heute noch die Urteile über die geschichtliche Stellung der deutschen Mystik weit auseinander gehen, so darf man sich vollends nicht wundern, wenn Luther, der schon im Kampfe gegen die herrschenden Schulen stand, der im theologischen Unterricht so wenig wie seine Gegner zu historischen Untersuchungen angeleitet worden war, eine Schrift als willkommene Helferin begrüßte, in der er Gedanken entwickelt fand, die ihm schon als Wahrheit erwiesen waren. Um so leichter konnte er über das hinweg lesen, was mit seiner Entdeckung nicht zusammenfiel. Was ihn mit Tauler verband, erfahren wir sofort in den ersten Bemerkungen zu den Sermonen: Das Bekenntnis zur Nichtigkeit aller äußeren Werke, zur Unfähigkeit des natürlichen Willens zum Guten, zur vollständigen Verderbnis der menschlichen Natur, zur Passivität des Menschen im Heilsvorgang [3]), zur Demut, zur Geburt des neuen Menschen durch Gottes Kraft. Auf diese Bekenntnisse hat er geachtet, nicht auf den Zu-

---

1) Ebd. 348, 35.

2) Vgl. Joh. Schlaginhaufen: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 u. 32, herausgegeben von W. Preger, S. 93, Nr. 338, Mai 1532.

3) Man mag mit F. Loofs die Frage aufwerfen, ob nicht hier die deutsche Mystik die ursprüngliche reformatorische Fassung ungünstig beeinflußt hat. F. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, in den theologischen Studien und Kritiken 1917, S. 417 Anm. 1. Doch das mag hier auf sich beruhen.

sammenhang der Worte und Sätze mit den hinter ihnen stehenden religiösen Leitgedanken. Und da er selbst noch nicht mit der Kirche gebrochen hatte, auch noch von der Zulässigkeit einer mystischen Theologie und von der Möglichkeit einer mystischen Geburt überzeugt war, so wurde er vollends nicht zu einer kritischen Prüfung der ihm in die Hand gefallenen mystischen Traktate veranlaßt. Sie wurden ihm zu Helfern im Streit, bekräftigten ihn in seinen ihm schon feststehenden Grundüberzeugungen und standen vor seinem Bewußtsein als Zeugen der „alten Theologie", der Theologie der Bibel und Augustins.

Und dennoch rückte er schon von der mystischen Theologie ab. Hat er auch nicht gesehen, daß seine Auffassung vom rechtfertigenden Glauben dem Christentumsverständis Taulers gründlich widersprach, so hat er doch die mystische Geburt nur mit Vorbehalt gelten lassen und unter dem Zwang seiner neuen Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes und dem rechtfertigenden Glauben sie praktisch unwirksam gemacht. Tauler war nicht müde geworden, von ihr zu reden und den Weg zu zeigen, der zu ihr hinführe. Er erwartet von seinen Hörern, daß sie sich den Uebungen unterziehen, die unerläßlich sind, wenn die „minnencliche geburt" in der „guten heilgen selen" [1]) „geschehen sol": „Das wir also müssen volgen, das wir also sehen müssen das unser ögen selig werden, des helf uns Got" [2]), oder: „Das wir nu alle diser edeler geburt gerum in uns geben, daz wir wore geistliche müter werden des helffe uns Got" [3]). Und er weiß, daß diese Geburt „alle tage und in allen ougenblicken" [4]) eintreten kann. Auch Luther hält, wie wir wissen, die Geburt des unerschaffenen Wortes in der Seele der Gerechtfertigten für möglich [5]). Aber sie ist eine Ausnahme. Er fordert nicht wie Tauler seine Hörer und Leser auf, mit aller Kraft und Ausschließlichkeit „dieser edlen Geburt Raum zu geben". Er weiß, daß sie selten ist. Und kein noch so angestrengtes und folgerichtiges „Exercitium" verbürgt das Erlebnis dieser Geburt. Wohl muß er zugeben, daß einige wenige, wie Paulus, Petrus, Johannes und Jakobus „per anagogen" „in das unerschaffene Wort hineingerissen wurden" [6]). Die Schrift nötigt ihn dazu. Aber auch nur die Autorität der Schrift, nicht die innere Systematik seiner an Röm. 1, 17 erwachsenen religiösen Gedanken. Sie vielmehr führt ihn

1) Vetter, a. a. O. S. 8, 7. 2) Ebd. S. 353, 5 f.
3) Ebd. S. 12, 14 ff. 4) Ebd. S. 8, 7 f.
5) Vgl. S. 308 f. H. Böhmer irrt, wenn er schreibt: „Aber woran dachte er (Luther) bei dem 'Erleiden Gottes'? An die Rechtfertigung. Und woran dachten sie (Tauler und die Th. D.)? An die Wehen der Gottesgeburt, der auf Seiten des Menschen immer eine sehr energische Vorbereitung, nämlich eine von ihm selbst zu leistende Dressur der Seele, vorausgehen muß" (H. Böhmer: Luther im Licht der neueren Forschung, 4. Aufl. S. 65). Auch Luther kann, wie die Randbemerkungen zu Taulers Predigten zeigen, bei dem Erleiden an die mystische Gottesgeburt denken. Und er ist, was Böhmer übersehen hat, von der Zulässigkeit einer mystischen Theologie noch überzeugt. Alles sofort und vorbehaltlos auf die Rechtfertigung zu beziehen, ist nicht erlaubt.
6) Joh. Ficker, a. a. O. Bd. I 2, S. 133.

von aller Mystik weg. Denn wer ist so „rein", daß er wagen könnte, die Geburt des unerschaffenen Wortes zu erwarten? [1]) Auch der Gerechtfertigte ist ja Sünder. Die religiöse Paradoxie des „peccator et iustus simul", die Energie seines rechtfertigenden Glaubens, der auch die Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit der guten Werke nicht verschleiert und nie ohne das Bekenntnis der Sünde und Schuld besteht, hebt die mystische Theologie aus den Angeln und macht sie praktisch unwirksam [2]). Mag er sie auch noch gelten lassen, so ist er doch nicht ihr Schüler; und er löst sie gerade dort auf, wo er sie anerkennt. Das Mittel aber der Auflösung ist sein neues, nicht aus der Mystik, sondern aus dem Römerbrief Pauli herausgewachsenes Verständnis des Christentums. Darum kann er denn auch nicht nur allen Versuchen wehren, unter Umgehung des Leidens Christi und der Rechtfertigung durch den Fleisch gewordenen Sohn der Kontemplation teilhaftig zu werden [3]), sondern auch versichern, daß der „raptus", dessen Paulus und die drei anderen Apostel gewürdigt wurden, nicht „accessus" genannt werde, durch den wir nach Röm. 5, 1 „Zugang und Frieden mit Gott haben" [4]). Und er kann erklären: „Theologia autem propria de spirituali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem" [5]).

So verliert die mystische Theologie ihre Bedeutung für die Praxis des religiösen Lebens, und die Gedanken des Reformators kehren, gleichsam einem inneren Zwange gehorsam, zu dem Bekenntnis zurück, mit dem er Scholastik und Mystik zugleich überwand: zur Rechtfertigung allein aus Glauben.

---

1) Ebd.

2) Vgl. dagegen Tauler a. a. O. S. 227. So stellt denn auch Luther in der angeblich nichtssagenden Glosse zur 54. Predigt den „geistlichen Menschen" auf den Glauben (W. A. A. 103, 41. 104, 3), während Tauler gezeigt hatte, wie die mystische Geburt zustandekomme.

3) Joh. Ficker, a. a. O. S. 132; vgl. W. A. 9, 98, 30—34.

4) Joh. Ficker, a. a. O. 5) W. A. 9. 98, 23—25.

Ueber das Verhältnis des Willens zur Weltanschauung.

Von **Heinrich Scholz.**

1.

Unter Weltanschauung verstehe ich den Inbegriff der metaphysischen Ueberzeugungen eines Menschen. Metaphysisch nenne ich diese Ueberzeugungen, weil sie sich auf die bekannten drei Grundbegriffe der klassischen Metaphysik: Gott, Welt und den menschlichen Geist, beziehen. Auf der Ausdeutung dieser drei Kategorien beruht der Gehalt einer Weltanschauung; in ihr kommt ein dreigliedriges Bewußtsein zum Ausdruck: die Stellung eines Menschen zum Göttlichen, sein abschließendes Urteil über die Welt und seine Auffassung vom Sinn des persönlichen Lebens.

Metaphysisch sind diese Ueberzeugungen auch deshalb, weil sie zweitens ihrer Natur nach die Erfahrung überschreiten und eine bewußte Erhebung über diese zur Voraussetzung haben. Der konsequente Positivismus, der jede solche Erhebung verwirft, bedeutet den Verzicht auf das weltanschauliche Denken überhaupt; denn dieses ist stets ein „transzendentales", gleichviel ob es als ein solches gewußt wird oder nicht. Der moderne Erfahrungsbegriff nötigt uns, die Erfahrung als den Inbegriff derjenigen Urteile zu definieren, die durch kontrollierbare Wahrnehmungen fundiert und auf Grund dieser Fundierung der anschaulichen Bestätigung im experimentellen oder wenigstens demonstrativen Sinne zugänglich sind. Das trifft aber auf die weltanschaulichen Ueberzeugungen nicht zu; man kann sich über sie nicht „verständigen" wie über einen Erfahrungssatz, und zwar deshalb nicht, weil sie auf Voraussetzungen aufruhen, die wir in reinen Erfahrungssätzen nicht antreffen.

Die vorkritische Metaphysik hat die Quelle ihrer Ueberzeugungen entweder mit dem Platonismus in der intellektuellen Anschauung oder mit dem reinen Rationalismus im erfahrungsfreien logischen Denken gesucht. Daß die aus diesen Quellen geschöpften Urteile nicht als wissenschaftliche Erkenntnissätze betrachtet werden können, tut ihrer weltanschaulichen Bedeutung an sich keinen Abbruch. Ein solcher würde nur dann zu erwarten sein, wenn sich an das weltanschauliche Denken die Bedingung wissenschaftlicher Beweisbarkeit anknüpfte. Das ist aber ersichtlich nicht der Fall,

wenngleich die großen Metaphysiker selbst fast durchgängig auf dieser Bedingung bestanden haben. Sie haben es getan, weil sie fast immer zugleich auch Forscher waren, die den eigentümlichen Wert der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung aus innerster persönlicher Erfahrung kannten, und weil sie wußten, daß der Ertrag ihres weltanschaulichen Denkens nichts gemein habe mit dem phantastischen Spiel subjektiver Einfälle und Erdichtungen. Sie fühlten sich in Hinsicht auf ihre Gesinnungen und die Triebfedern ihres Denkens dem echten Forscher verwandt; so konnte es nicht fehlen, daß sie nun auch für die Ergebnisse ihres ernsten und oft erstaunlichen Ringens die volle wissenschaftliche Bedeutung in Anspruch nahmen.

Wenn wir ihnen diese auf Grund der Einsichten, die wir Kant zu verdanken haben, absprechen müssen, so folgt daraus noch bei weitem nicht, daß sie überhaupt keine ernsthafte Beachtung verdienen. Vielmehr ist eine solche Folgerung trotz der Verbreitung, deren sie sich gegenwärtig erfreut, ein ebenso übereilter wie bedenklicher Trugschluß, der außerdem auch noch der Erfahrung widerspricht. Kant hat zwar das formale Selbstbewußtsein der großen Metaphysiker, aber nimmermehr den Gehalt ihrer Ideen widerlegt; und man kann sehr ernsthaft darüber streiten, ob er überhaupt die Absicht gehabt hat, diesen Gehalt außer Kraft zu setzen. Gesetzt, er hätte eine solche Absicht gehabt, so hat er sie jedenfalls nicht durchsetzen können; denn Platoniker und Spinozisten (um nur zwei große Beispiele zu nennen) werden sich immer wieder erzeugen, und kein kritischer Machtspruch wird fähig sein, einem Menschen zu verbieten, daß er im Platonismus oder Spinozismus das klassische Vorbild seiner eigenen weltanschaulichen Ueberzeugungen entdeckt.

Es bedeutet eine merkwürdige Ueberschätzung der Wissenschaft, wenn alle Einsichten, die ihrer Struktur nach nicht in ihre Domäne fallen, als un- oder vorwissenschaftlich betrachtet werden. Es müßte doch erst bewiesen werden, daß jedes weltanschauliche Urteil, weil es nicht oder nicht allein aus wissenschaftlichen Erkenntnismitteln bestritten werden kann, als theoretische Aussage bedeutungslos ist. Aber dieser Beweis ist nicht zu führen. Vielmehr ist das Gegenteil offenbar. Die klassischen Systeme der Metaphysik verdanken ihre Klassizität dem Umstande, daß sie eine mögliche Form von Weltanschauung in vorbildlicher Weise zum Ausdruck bringen. Also entspringt die Bedeutung, die wir ihnen beilegen, nicht etwa nur dem Interesse, das wir an ihren Urhebern nehmen, sondern wesentlich ihrem erlebten Wahrheitsgehalt. Und es scheint mir eine Art von Selbstberaubung zu sein, wenn die Philosophie diese großen Systeme, die doch in gewissem Sinne ihre höchsten und eigentümlichsten Leistungen sind, um wenigstens etwas von ihnen zu retten, als Kunstwerke, Gedankendichtungen oder persönliche Bekenntnisse auszulegen unternimmt. So wenig diese ästhetischen und psychologischen Gesichtspunkte in ihrer Bedeutung verkannt werden können, so wenig scheinen sie mir die letzten zu sein, die für die Auslegung solcher Systeme in Betracht kommen. Der theoretische Gesichtspunkt sollte vielmehr auch hier der schließlich

entscheidende sein und sich nicht durch unrichtige Anpassung an wissenschaftliche Vorurteile aus seiner beherrschenden Stellung verdrängen lassen.

Dennoch ist es eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der Metaphysik, daß die Erkenntnis sich durchgesetzt hat, daß weltanschauliche Ueberzeugungen nie restlos auf theoretische Momente zurückzuführen sind. Es ist Kants Verdienst, daß diese Erkenntnis trotz des gewaltigen Gegendruckes, den die metaphysische Ueberlieferung von Platon bis Leibniz hier ausgeübt hat, unwiderstehlich durchgedrungen ist. Wir sind alle überzeugt, daß am Aufbau einer Weltanschauung gewisse atheoretische Momente beteiligt sind; und nur darüber kann ernstlich gestritten werden, welcher Art diese Momente sind und in welchem Umfange sie auf die Weltanschauung einwirken.

Es ist abermals Kant, der hier die Führung an sich gezogen hat. Er hat den praktischen Charakter des weltanschaulichen Denkens in einer Weise hervorgehoben, die alle theoretischen Ingredienzien zurückdrängt und auf die Stufe von bloßen Hilfskräften herabdrückt. Nicht als ob er die theoretische Struktur der weltanschaulichen Ueberzeugungen in dem Sinne geleugnet hätte, daß er ihnen den Urteilscharakter abspricht. Eine solche Auslegung ist irreführend und scheitert sowohl an dem Tatbestand seines Denkens wie an der inneren Konsequenz seines Standpunktes. Weltanschauliche Ueberzeugungen sind für Kant nicht etwa nur Regeln des Handelns, durch die wir uns, gleichsam *gegen* unser theoretisches Gewissen, veranlassen, so zu leben, als ob wir von gewissen Sachverhalten überzeugt wären, deren Nichtsein wir theoretisch einsehen. Ein solcher Dualismus ist Kant ganz fremd und mit den Prinzipien seines ebenso strengen wie reinen Rationalismus in jedem Sinne unverträglich. Eine Weltanschauung muß nach Kant aus Vernunftsätzen bestehen, oder sie ist überhaupt nichts wert.

Aber als Weltanschauungsprinzip kommt für Kant nur die praktische Vernunft in Betracht. Unter praktischer Vernunft ist die Vernunft zu verstehen, die den sittlichen Willen erzeugt und durch ihn das sittliche Handeln bestimmt. Diese praktische Vernunft hat das weltanschauliche Denken deshalb zu leiten, weil sie, im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, von absoluter Bedeutung ist und diese auch auf die Konsequenzen ausstrahlt, die sich bei folgerichtigem Denken an ihre Gesetzgebung anknüpfen. Die eigentümliche Absolutheit der praktischen Vernunft färbt gleichsam auf die Ueberzeugungen ab, die sich als objektive Folgerungen aus ihr ergeben, und teilt ihnen selbst eine Art von absoluter Bedeutung mit. Die Einsicht in den *Charakter* der praktischen Vernunft verwandelt sich so in ein festes Vertrauen zu dem Inbegriff weltanschaulicher Urteile, in dem ihre *Konsequenzen* sich ausdrücken.

Hiermit ist dem Willen ein entscheidender Anteil am Aufbau der Weltanschauung zugestanden. Denn die praktische Vernunft ist zwar bei Kant vom Willen insofern unterschieden, als sie lediglich das bestimmende Prinzip des sittlich *guten* Willens ist; aber unter dieser Voraussetzung fällt der

Wille mit der praktischen Vernunft doch insofern zusammen, als er seiner Bedeutung nach nichts anderes ist als die aktualisierte praktische Vernunft. Die diesen Willen begleitende Reflexion erzeugt nach Kant die Weltanschauung, indem sie das ihm gemäße Weltbild zusammendenkt und ihm das Siegel der ihm selber innewohnenden Absolutheit aufdrückt.

Für die Wirkung dieser Lehre sind zwei Momente besonders bedeutungsvoll geworden. Das eine geht unmittelbar auf Kant selber zurück, während das andere aus der unausrottbaren Vieldeutigkeit der praktischen Kategorien stammt. Zunächst sind durch Kant Erfahrung und Denken im theoretischen Sinn des Wortes aus dem weltanschaulichen Quellgebiet ausgeschlossen worden. Er bedurfte ihrer nicht zum Aufbau seiner Metaphysik; und weil er ihrer nicht bedurfte, so hat er der Auffassung Vorschub geleistet, daß theoretische Spekulation und Bezug auf Erfahrung zum Aufbau einer Weltanschauung überhaupt nichts beitragen, ja am Ende nur schädlich auf ihre Gestaltung einwirken können.

Das andere vorwärtstreibende Moment liegt in der Vieldeutigkeit der Begriffe „praktischer Charakter", „praktische Vernunft" und „Wille". Denn „praktisch" ist schließlich alles, was unserm „Willen" irgendwie zusagt. Nun versteht zwar Kant unter praktischer Vernunft eigentlich immer nur die souveräne Herrin des Willens; mit andern Worten eine Vernunft, die einen bestimmt gearteten Willen als ihr zusagend erklärt. Dieser der praktischen Vernunft zusagende Wille ist der unbedingte Wille zum Guten. Allein unter dieser Voraussetzung kann man die praktische Vernunft geradezu mit dem Willen identifizieren; und was ein solcher mit der praktischen Vernunft identischer Wille begehrt oder für unerläßlich erachtet, wird durch die theoretische Vernunft als wirklich gedacht und dadurch ein Moment unserer Weltanschauung. Wenn also die praktische Vernunft auf der einen Seite zwar die Herrin des bloßen Willens ist, so ändert dieses Verhältnis sich vollständig, sobald an die Stelle des bloßen Willens der sittlich geartete Wille tritt. Dieser Wille ist nicht mehr durch Vernunft zu „beherrschen"; denn er ist selbst praktisch gewordene Vernunft, und die theoretische Vernunft hat anzunehmen, was der mit der praktischen Vernunft identische Wille im Interesse seiner Würde befiehlt.

Nun braucht man nur einen Schritt weiter zu tun, um den Willen gleichsam sans phrase zum Schöpfer der Weltanschauung zu machen. Man braucht ihn zu diesem Zwecke nur als den Knotenpunkt der Interessen zu denken, die einen Menschen von Rechts wegen beherrschen. Es liegt im Begriff des Interesses, daß es einen Druck auf das Denken ausübt. Berechtigte Interessen werden also doppelt stark auf das Denken drücken. Ist nun der Wille der Sammelpunkt dieser Interessen, so wird er in dieser Eigenschaft zu der unabweislichen Macht, die das weltanschauliche Denken beherrscht und ihren Bedürfnissen gemäß bestimmt. Anders ausgedrückt ist der Wille in der hier in Betracht kommenden Funktion die Fähigkeit, sich durch praktische Interessen

im weitesten Sinne zu Ideen und urteilsmäßigen Ueberzeugungen zu bestimmen. Für Kant fallen diese Interessen durchaus mit den sittlichen zusammen; für die Geschichte seiner Wirkungen ist es bedeutungsvoll geworden, daß an die Stelle der sittlichen Interessen schon früh die existenznotwendigen Interessen getreten sind. Der Unterschied ist so lange ein unwesentlicher und mehr ein solcher des Worts als der Sache, als die Existenz im idealistischen Sinne verstanden wird. Das im ideellen Sinne Existenznotwendige rückt so nahe an das Sittliche heran, daß es mehr oder weniger mit ihm zusammenfällt. Versteht man dagegen die Existenz im biologischen und psychophysischen Sinne, so kommt es zu einer beträchtlichen Abweichung gegenüber dem ursprünglichen Standpunkt Kants, insofern nun Nötigungen mannigfaltigster Art auf den Weltanschauungsprozeß einwirken können. Indessen, ein gewisser unabweisbarer Zusammenhang mit Kant ist auch dann noch vorhanden. Er liegt im Begriff des Existenznotwendigen. Kant schränkt ihn auf das Sittliche ein; aber es bedeutet keinen Widerspruch gegen Kant, wenn jener Begriff über Kant hinaus auf das Ganze des Lebens bezogen wird.

Diese voluntaristische Auffassung des weltanschaulichen Denkens ist seit Kant in mannigfachen Färbungen vorgetragen worden. Als einer ihrer ersten und charaktervollsten Vertreter kann Fichte angesehen werden. Nach Fichte entspringt das Bekenntnis zum Realismus oder Idealismus nicht theoretischen, sondern lediglich praktischen Motiven; es wird „durch Neigung und Interesse[1]) bestimmt". Nun gibt es nach Fichte zwei Stufen der Menschheit und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. „Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, an den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren. Sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben; denn sie selbst bestehen nur mit jenen Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden."

Das sind die geborenen Realisten.

„Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird — und man wird dies (nach Fichte) nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung; er ergreift sie mit Affekt."

1) Von Fichte selbst gesperrt.

So der geborene Idealist.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben" [1]).

In pessimistischer Ausprägung und ironischer Zuspitzung hat der zweite große Willensmetaphysiker des 19. Jahrhunderts, Schopenhauer, denselben Gedanken vorgetragen. Nach Schopenhauer ist der im weltanschaulichen Denken sich produzierende Intellekt ein bloßes Werkzeug des Willens und von ihm so verschieden wie der Hammer vom Schmied [2]). „Solange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein tätig ist, bleibt solche kalt. Es ist fast, als wäre der Mensch selbst nicht dabei. Auch kann er sich eigentlich nicht kompromittieren, sondern höchstens blamieren. Erst wenn der Wille ins Spiel kommt, ist der Mensch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja es geht oft heiß her. Immer ist es der Wille, dem man die Lebenswärme zuschreibt; hingegen sagt man: der kalte Verstand, oder eine Sache kalt untersuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken" [3]).

Und nun folgt eine meisterliche Beschreibung der ärgerlichen Tatsachen, die jeder aus eigener Erfahrung kennt. „Nichts ist verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe gibt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit seinem Verstande zu tun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht verstehen will; daß man also es mit seinem Willen zu tun hatte, welcher sich der Wahrheit verschließt und mutwillig Mißverständnisse, Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vergeblichem Nichteinsehen verschanzend: denn Gründe und Beweise, gegen den Willen angewandt, sind wie die Stöße eines Hohlspiegelphantoms gegen einen festen Körper."

Man kann darüber streiten, ob auch der dritte große Voluntarist, den das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, Friedrich Nietzsche, in diesem Zusammenhange zu nennen ist. Denn so wenig es auf der einen Seite eines Beweises dafür bedarf, daß Nietzsche alle Werturteile auf Willensakte zurückgeführt hat, so fraglich erscheint es mir auf der andern Seite, ob man ihn auch in Hinsicht auf die Ableitung der weltanschaulichen Ueberzeugungen als Voluntaristen im eigentlichen Sinn bezeichnen kann. Ich kann mich auf keine Stelle besinnen, aus der das unzweideutig hervorginge.

---

1) Vgl. die erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797. Fichtes WW I, 433 f.

2) Vgl. das ganze 19. Kapitel des zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung, namentlich Punkt 7. WW Reclam II, 262 ff. Hier auch die wörtlich angeführten Sätze des Textes.

3) Die Sperrungen sämtlich von Schopenhauer. Ebenso im folgenden.

Aber Nietzsche vertritt eine verwandte Auffassung. Man kann seinen Standpunkt vielleicht am besten als Konstitutionalismus bezeichnen. Es ist die Position, die in gewissem Sinne schon Fichte eingenommen hat, nur daß er sie mit idealistischem Vorzeichen versieht, während Nietzsche dem Naturalismus zuneigt. Nach Nietzsche ist es eine Frage der biologischen Konstitution, welche Weltanschauung ein Mensch ergreift. Zwischen weltanschaulichem Denken und psychophysischem Sein besteht nach Nietzsche ein genauer Zusammenhang. Starke Naturen werden stets die härteste Weltanschauung wählen. Die härteste Weltanschauung aber ist die, die dem Menschen alle äußeren Stützpunkte entzieht — seien es nun metaphysische Konstanten oder theologische Hinterwelten. Der starke Mensch wird a priori eine aller Konstanten beraubte irdische Weltanschauung wählen — eine solche, die von allen Tröstungen und Hoffnungen entblößt ist und dem minder Beherzten wie das Grauen entgegenstarrt.

Umgekehrt werden schwache und schwächliche Naturen sich unwillkürlich an diejenigen Weltanschauungen anklammern, die ihnen Schutz und Erhebung versprechen — Schutz durch die Vorspiegelung von ewigen Sachverhalten; Erhebung durch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben, das sie für die irdischen Mängel entschädigen wird. So werden die Schwachen zu jeder Zeit die metaphysisch-theologischen Ansichten bevorzugen und sie durch beständige Wiederholung verfestigen. Nietzsches grimmiger Christentumshaß beruht nicht zuletzt auf seiner Lehre vom Ursprung der Weltanschauungen. Man begreift diesen Haß erst, wenn man sich klar macht, daß Nietzsche im Christentum den weltanschaulichen Ausdruck einer Lebensverfassung bekämpft, die ihm als das heillose Gegenbild seines Herren- und Uebermenschentums immerfort vor Augen steht [1]).

Was uns veranlaßt, trotz der Bedenken, die sich dagegen vorbringen lassen, Nietzsche (und in gewissem Sinne auch Fichte) in diesem Zusammenhange zu nennen, ist der dezidierte Subjektivismus, auf den er mit seiner biologisch fundierten Weltanschauungslehre hinsteuert. Alle objektiven, intellektuellen Faktoren sind hier mit radikalem Griff aus der Reihe derjenigen Momente ausgeschieden, die für die weltanschauliche Urteilsbildung in Betracht kommen. Der schroffste Anti-Intellektualismus beherrscht seine Lehre und trägt sich in einer ebenso glänzenden Sprache wie selbstgewissen Bestimmtheit vor.

Jede große Philosophie ist nach Nietzsche das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires [2]). Es gibt zu denken, daß Nietzsche an der Stelle, wo er diesen Gedanken zum erstenmal ausspricht, nicht unterläßt hinzuzufügen, er sei erst allmählich dahinter gekommen, daß es sich so und nicht anders verhalte. Also muß ein weltanschauliches

---

1) Vgl. hierzu Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk [3] 1917 S. 282 ff.

2) Jenseits von Gut und Böse WW (Taschenausgabe) VIII, 14.

System doch wohl der Absicht nach mehr sein wollen, als das Bekenntnis einer großen Seele. Es muß seinen personalistischen Ursprung sogar mit einer gewissen Absichtlichkeit verhüllen. Und es muß schwer sein, unter der Hülle der Objektivität die subjektivistischen Antriebe zu erkennen, die bei der Systembildung wirksam waren. Sonst würde man ihnen längst auf die Spur gekommen sein, und Nietzsche hätte es nicht nötig gehabt, seine Anschauung als eine Art von Entdeckung vorzutragen; denn bei Trivialitäten verweilt sein Scharfblick nicht.

Das hindert ihn freilich nicht, die Spitze seiner Entdeckung sofort gegen das in seiner eigentlichen Charakterisiertheit erkannte weltanschauliche Denken zu richten und diesem einen gründlichen Stoß zu versetzen. „In jeder Philosophie gibt es einen Punkt, wo die ‚Ueberzeugung' des Philosophen auf die Bühne tritt. Oder, um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen:

adventavit asinus
pulcher et fortissimus [1])."

Indessen hier handelt es sich nicht um die Konsequenzen, die Nietzsche — vorübergehend — aus seiner Entdeckung gezogen hat, sondern um die Entdeckung selbst; und so gehört auch dieser Aphorismus hierher, weil er den Sachverhalt grell beleuchtet.

Es unterscheidet den Pragmatismus von andern Weltanschauungslehren, daß er sich nicht damit begnügt, die tatsächliche Bedeutung des subjektiven Momentes im weltanschaulichen Denken zu betonen; er macht aus dem Tatbestand eine Art von Gesetz, aus dem psychologischen Befund eine Norm. Er bleibt nicht bei der Beobachtung stehen, daß das weltanschauliche Denken ein eminent persönliches Denken ist; er stellt vielmehr die Forderung auf, daß es ein solches Denken sein solle. Der praktische Charakter der Weltanschauung ist sein immer wiederkehrendes, von den verschiedensten Punkten aus mit frischer Lebendigkeit ergriffenes Thema. Unermüdlich tritt William James, der bedeutendste Lehrer des Pragmatismus, für den Einen Gedanken ein, daß die praktische Vernunft (um mit Kant zu reden; gemeint ist bei James die am Lebenswillen orientierte Vernunft) die Weltanschauung zu machen habe. Der Wille ist es, der sie schafft — der vom Lebensgefühl ergriffene Wille und nicht die theoretisierende abstrakte Vernunft. Eine Weltanschauung kommt dadurch zustande, daß ein lebendiger Wille vorhanden ist, der unter mehreren logisch gleichwertigen Hypothesen über den Weltsinn die ihm am meisten zusagende herausgreift und mit einem energischen Sic iubeo bejaht.

Aus diesem Grunde muß eine Weltanschauung, um nicht zum Phantasiestück herabzusinken, gewissen Mindestforderungen genügen. Sie muß die Lebenskräfte ins Spiel setzen und darf sie nicht brechen, wie der Pessimismus oder der Naturalismus, die beide von einem „Sinn" des Lebens nichts wissen. Denn noch schlimmer als ein Leben ohne Kraft zur Betätigung ist ein

1) A. a. O. S.16.

solches ohne Motive zum Handeln. „Dieser Zustand ist zwar das Gegenteil vom Alpdrücken; aber wenn er uns recht scharf zum Bewußtsein kommt, so ruft er ein ganz ähnliches Grausen hervor. Eine namenlose Unheimlichkeit kommt über uns bei dem Gedanken, daß in unsern Endzwecken, in den Inhalten jenes Liebens und Strebens, worin unsere innersten Kräfte sich aussprechen, nichts Ewiges liegt. Wir fordern eine Beschaffenheit des Universums, zu der unsere Gefühlserregungen und Betätigungstriebe passen [1])."

Es muß also von einer Weltanschauung gefordert werden, daß sie den Willen irgendwie anregt, die aktiven Elemente stärkt und den im Lebenskampf stehenden Menschen durch das Bewußtsein „Es lohnt sich" stählt. Wie eine solche Weltanschauung im einzelnen ausfällt, ist dann immer noch eine Sache für sich. Der Pragmatismus sorgt hier für einen weiten Spielraum und stemmt sich jeder Uniformierung entgegen. Nur die Richtung als solche schreibt er vor; die Wahl des Weges bleibt dem Urteil des Individuums überlassen.

2.

Es könnte scheinen, als ob wir uns in dieser Uebersicht wenigstens teilweise von unserm Gegenstand entfernt hätten. Wir müssen auf den Einwurf gefaßt sein, daß eigentlich nur drei der angeführten Denker, nämlich Kant, Schopenhauer und William James, streng genommen hierher gehören. Fichte und Nietzsche scheinen aus der Reihe herauszufallen; denn sie liefern das weltanschauliche Denken nicht eigentlich dem Willen aus, sondern machen es davon abhängig, was für ein Mensch man ist. Sie treten nicht sowohl für den Voluntarismus, als vielmehr, wie wir selbst schon gesagt haben, für den Konstitutionalismus ein. Das ist aber offenbar etwas anderes. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: die Weltanschauung ist eine Willensschöpfung; der Wille ist grundlegend an ihrem Aufbau beteiligt, oder ob ich sage: sie ist eine Funktion der Lebensverfassung; das Lebensgefühl ist ihre eigentliche Quelle.

Unzweifelhaft ist das ein Unterschied, und zwar ein beträchtlicher Unterschied. Denn den Willen bestimmen wir oder können ihn wenigstens bestimmen; die Gefühle hingegen bestimmen uns. Als Subjekte des Wollens sind wir gleichsam souverän; als gefühlsbestimmte Wesen fühlen wir, was wir fühlen müssen. Im ersten Fall ist das weltanschauliche Denken die Handlung eines mehr oder minder souveränen Subjektes; im andern Falle ist es hingegen der Reflex eines mehr oder minder unfreien Zustandes. Dort verfügen wir über sie; hier wird sie uns gleichsam abgenötigt. In jenem Falle könnten wir auch anders; in diesem können wir das nicht.

Was haben zwei so verschiedene Auffassungen miteinander gemein, und inwiefern stehen sie hier zusammen? Die Antwort lautet: insofern sie

1) W. James, Der Wille zum Glauben. Deutsch von Th. Lorenz, 1899, S. 91.

gemeinschaftlich auf den atheoretischen Charakter des weltanschaulichen Denkens verweisen. Daß die Gebäude dieses Denkens nicht aus theoretischen Bausteinen bestehen, das ist die Anschauung, die sie verbindet. Der antiintellektualistische Zug ist das Band, das sie zusammenhält und am Auseinanderfallen verhindert. Oder, um es positiv auszudrücken: der praktische Charakter des weltanschaulichen Denkens ist — so scheint es — die gemeinschaftliche Hauptlehre. Ihr gegenüber erscheinen die vorhandenen Abweichungen als sekundär.

Ist es nun aber wirklich so? Kann man sagen, daß das Atheoretische mit dem Praktischen zusammenfällt? Läßt sich, wie in einer echten Gleichung, der eine Begriff mit dem andern vertauschen?

Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß solche Vertauschung möglich ist. Der Begriff des Atheoretischen reicht offenbar viel weiter, als der des Praktischen. Was meinen wir denn, wenn wir einem Menschen praktische Fähigkeiten zuschreiben? Offenbar wollen wir damit sagen, daß seine Talente auf dem Gebiete des Handelns liegen. Es ist weder die Größe der Ideen, noch die Reinheit der Zwecke, die einen Menschen zum Praktiker machen. Im Gegenteil: Ideengröße und Zweckreinheit können sich mit einem durch und durch unpraktischen Wesen verbinden. Platon hat diese Kehrseite des Idealismus im Theätet auf meisterliche Weise geschildert. Fichtes hoher Ideenflug ist immer wieder an der durch und durch unpraktischen Wesensverfassung dieses herben Charakters gescheitert. Und Goethe hat im „Mahomet" zeigen wollen, daß rein empfundener Idealismus und praktisches Streben überhaupt nicht zu einem produktiven Zusammenwirken bestimmt sind, daß vielmehr der tragische Konflikt zwischen beiden auch den größten und mächtigsten Menschen vor eine Art von Entweder — Oder stellt.

Wo wir von praktischen Fähigkeiten sprechen, denken wir daher weder an die Struktur der Ideen noch an die Qualität der Zwecke, sondern lediglich an die Geschicklichkeit in der Durchsetzung von Ideen oder in der Erreichung von Zwecken. Die „geschickte Hand" ist das Merkmal des Praktikers. Sie ist es im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn wir an den Handwerker, den Techniker niederer Ordnung oder auch an das Genie des großen Chirurgen denken. Sie ist es im übertragenen Sinne, wenn wir den Techniker höherer Ordnung, den Organisator und Kaufmann, ins Auge fassen. Der Organisator zeigt sich als Praktiker in der erfolgreichen Verteilung und Zusammenfassung der Kräfte, der Kaufmann in der geschickten Behandlung des Kunden und der ebenso geschickten Ausnützung der Marktlage. Auch der große Politiker ist in diesem Zusammenhange zu nennen; denn er ist Praktiker durch und durch. Die politische Vernunft ist ihrer Idee nach ein Muster praktischer Vernunft.

Wenn wir dem natürlichen Sprachgebrauch folgen, so ist also „praktisch" erstens so viel wie „geschickt", „gewandt" oder auch „anpassungsfähig". Dies ist der ursprüngliche Sinn des Praktischen. Zweitens ist „praktisch"

gleichbedeutend mit dem, was durch Geschicklichkeit und Anpassungsfähigkeit im Leben erreicht wird. Es ist die Beherrschung der wirklichen Welt. In diesem erweiterten Sinne fällt „praktisch" mit „wirklichkeitsbeherrschend" zusammen. Wir können die erste Bedeutung auch als die niedere, die zweite als die höhere bezeichnen. Denn zur Geschicklichkeit gehört an sich nur Talent; zur Beherrschung des Wirklichen in größeren Verhältnissen gehört dagegen außer dem natürlichen Talent immer noch ein beträchtliches Maß von Verstand und Vernunft.

Kant freilich hat weder an die anpassungsfähige noch an die wirklichkeitsbeherrschende Vernunft gedacht, als er der praktischen Vernunft in weltanschaulicher Hinsicht den Vorzug vor der theoretischen gab. Seine praktische Vernunft hat zwar ebenfalls einen doppelten, aber wesentlich anders gearteten Sinn. Sie bedeutet nämlich erstens die in den Willen aufgenommene und durch den Willen tätige Vernunft, die dem Subjekt das Gesetz des Handelns unbedingt vorschreibt, ohne nach seinen partikularen Interessen zu fragen. In dieser Funktion ist die praktische Vernunft gleichbedeutend mit der sittlichkeitserzeugenden Vernunft.

Indessen, dies ist noch nicht der Sinn, der dem „Primat der praktischen Vernunft" zugrunde liegt. Dieser Primat ist als ein weltanschaulicher gedacht; und die Vernunft, die durch ihn den Vorrang erhalten soll, ist die in ihren Spekulationen durch sittliche Interessen geleitete Vernunft. Ihr steht die theoretische Vernunft als die uninteressierte Vernunft des rein logischen Denkens gegenüber. Die praktische Vernunft ist also im Kantischen Sinne erstens die schöpferische „reine" Vernunft; als solche kommt sie grundlegend für die Gestaltung des sittlichen Lebens in Betracht. Sie ist zweitens gleichbedeutend mit der sittlich interessierten Vernunft; in dieser Eigenschaft hat sie nach Kant den Aufbau der Weltanschauung zu leiten.

Was heißt nun „sittlich interessiert"? Es heißt im Kantischen Sinne so viel wie „durch sittliche Bedürfnisse geleitet". Der Bedürfnisbegriff ist also konstitutiv für den Begriff der praktischen Vernunft als weltanschaulicher Funktion. Daß das Bedürfnis ein sittliches sein muß, ist freilich an sich von der größten Bedeutung für das richtige Verständnis der Kantischen Metaphysik; allein das Bedürfnis bleibt ein Begehren, auch wenn es mit den stärksten sittlichen Vorzeichen versehen wird. Und wenn Kant von der praktischen Realität der Gottesidee spricht, so bezeichnet er damit die Wirklichkeit Gottes zwar durchaus nicht als eine zweckmäßige Erdichtung, wie neuerdings behauptet worden ist, aber immerhin als einen Tatbestand, zu dessen Annahme wir lediglich durch sittliche Bedürfnisse bestimmt werden können.

Faßt man das Ergebnis dieser Ueberschau zusammen, so erweist der Begriff des Praktischen sich erstens als ein bis zur Verwirrung vieldeutiger Begriff. Zwischen dem natürlichen und dem Kantischen Sprachgebrauch liegt eine Kluft, die durch den allgemeinen und unbestimmten Bezug auf das tätige Subjekt nur sehr unbefriedigend überbrückt wird. Kant

hat nicht hindern können, daß seine an sich schon nichts weniger als eindeutige, von dem natürlichen Sprachgebrauch beträchtlich abweichende Terminologie noch immer durch diesen beeinflußt wird. Die Folge ist die, daß der Begriff des Praktischen heute in allen Farben schillert und höchstens insofern mit sich übereinstimmt, als er sich auf Tugenden, Akte und Interessen bezieht, die mit irgendeiner Art von Willensbetätigung verknüpft sind.

Nun ist aber der Mensch bei weitem noch nicht erschöpft, wenn er als Erkenntnis und Wille gedacht wird. Phantasie, Gefühl und Gemüt bilden zusammen ein drittes Reich, das weder als theoretisch noch als praktisch charakterisiert werden kann. Nicht als theoretisch; denn es bezieht sich nicht auf die objektive Erfassung des Wirklichen. Aber auch nicht als praktisch; denn es wirkt nicht nach Zweckbegriffen. Will man überhaupt einen zusammenfassenden Namen für dieses dritte Reich prägen, so mag man es als die emotionale Sphäre bezeichnen. Nur ist dann mit Strenge darauf zu achten, daß der Begriff des Emotionalen durch den Bezug auf Phantasie, Gefühl und Gemüt von dem des Praktischen abgetrennt wird; denn der ganze Gewinn unserer Unterscheidung wird hinfällig, wenn man das Praktische hinterher als ein Moment des Emotionalen auffaßt [1]).

Es ist also zweitens klar geworden, daß der Begriff des Praktischen sich durchaus nicht mit dem des Atheoretischen deckt. Man muß daher die (meines Wissens zuerst durch Rickert erfolgte) Einführung dieses umfassenderen Begriffs als eine wesentliche Verbesserung des Sprachgebrauchs betrachten. Sie hat nur den einen empfindlichen Nachteil, daß sie den nicht geradezu denkenden Menschen lediglich negativ charakterisiert.

Nun könnte jemand hierauf erwidern: ich verstehe unter „praktisch" gerade das alles, was hier als atheoretisch bezeichnet ist. Darauf würde zu antworten sein, daß Definitionen an sich zwar unbeschränkt sind, in Wirklichkeit aber nur dann etwas leisten, wenn sie sich irgendwie an den Sprachgebrauch anschließen. Hier aber liegt nicht nur kein Anschluß vor, sondern eine Verletzung des Sprachgebrauchs. Es ist also nicht nötig, sich mit einem so willkürlichen Verfahren überhaupt auseinanderzusetzen.

Es hat sich vielmehr gezeigt, daß innerhalb der atheoretischen Auslegung des weltanschaulichen Denkens nicht nur Grad-, sondern Artunterschiede bestehen, die scharf auseinander zu halten sind. Der weltanschauliche Voluntarismus (Kant, Schopenhauer, William James) ist vom weltanschaulichen Konstitutionalismus (Fichte und Nietzsche) nicht nur in untergeordneten Punkten, sondern wesenhaft verschieden. Denn nach der Theorie des Voluntarismus ist die Weltanschauung eine Interessenschöpfung, während sie nach der Auffassung des Konstitutionalismus vielmehr der Ausdruck eines individuell bedingten So-und-nicht-anders-denken-könnens ist. Der Volun-

---

1) Wie das von Heinrich Maier in seiner „Philosophie des emotionalen Denkens" geschehen ist.

tarist legt sich die Welt so zurecht, daß sie mit seinen Interessen zusammenstimmt; der Konstitutionalist sieht sie so, wie er muß.

Und innerhalb des Voluntarismus ist selbst noch eine doppelte Richtung zu unterscheiden. Auf der einen Seite stehen Kant und James, auf der andern Seite steht Schopenhauer. Für Schopenhauer ist der voluntaristische Charakter des weltanschaulichen Denkens lediglich ein empirischer Tatbestand. Und die bittere Ironie, mit der der große Pessimist diesen Tatbestand beschreibt, zeigt, daß er ihn für einen Uebelstand hält, dem abgeholfen werden muß. Bei Kant und James hingegen handelt es sich um die ideale Struktur des weltanschaulichen Denkens. Diese soll eine Interessenschöpfung sein; wobei die selbstverständliche Voraussetzung obwaltet, daß es edle, der Billigung warte, ja unbedingt anzuerkennende Interessen sind, die auf das weltanschauliche Denken einwirken.

3.

Es genügt aber nicht, zu erkennen, daß die atheoretische Auslegung des weltanschaulichen Denkens eine Mehrzahl von Deutungen umschließt, die unter sich wesensverschieden sind. Es ist vielmehr zu prüfen, ob die atheoretische Weltanschauungslehre überhaupt richtig ist, und insbesondere, ob sie in ihrer voluntaristischen Ausprägung zutrifft. Schlagworte dürfen uns in dieser Prüfung nicht stören. Wir setzen vielmehr voraus, daß auch solche Beobachtungen des Nachdenkens wert sind, die zum anerkannten Rüstzeug des sogenannten dogmatischen Intellektualismus gehören.

Nun versteht es sich heute von selbst, daß niemand aus theoretischen Bausteinen allein eine Weltanschauung zusammenfügen kann. Dieser Satz gilt auch dann, wenn man, wie es billig ist, in das theoretische Verhalten das über die Erfahrung hinausgreifende metaphysische Denken ausdrücklich einschließt; denn die Richtung dieses metaphysischen Denkens hängt immer in irgend einem Sinne von der persönlichen Lebensverfassung des denkenden Subjektes ab.

Der Beweis dafür, daß es so ist, läßt sich noch besser indirekt führen. Die großen weltanschaulichen Systeme liegen miteinander in beständigem Streit. Es müßte möglich sein, diesen Streit zu schlichten und eine einzige Weltanschauung als die richtige zu erweisen, wenn das weltanschauliche Denken ein rein theoretisches Denken wäre. Dieser Beweis ist bis jetzt nicht geglückt, und es ist klar, warum er nicht glücken kann. Weltanschauungen sind stets zugleich in irgendeinem Sinne persönliche Bekenntnisse. Sie sind in der Tiefe des Eigenlebens verankert und insofern so unwiderleglich wie dieses. Sie können, wie Dilthey zutreffend sagt, keiner Demonstration ihren Ursprung verdanken, da sie von keiner Demonstration aufgelöst werden können [1]).

1) W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung. In dem von Max Frischeisen-Köhler herausgegebenen Sammelbande „Weltanschauung" 1910, S. 16.

In diesem Sinne behält Fichte recht: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Die Lebensverfassung ist ein wesentlicher Koeffizient alles weltanschaulichen Denkens.

Was bedeutet hier „Lebensverfassung"? Wir denken zunächst an das Temperament als an ein bedeutsames, im weltanschaulichen Denken zu besonderer Wirksamkeit gelangendes Moment. Das Temperament, sofern es hier in Betracht kommt, bezieht sich auf die verschiedenartige Empfänglichkeit für trübe und helle, unangenehme und angenehme Eindrücke. Es wird immer Menschen geben, in denen die trüben und unangenehmen Eindrücke die hellen und angenehmen überwiegen. Wahrscheinlich nur in ganz seltenen Fällen so stark wie bei Schopenhauer; aber immerhin stark genug, um das Weltbild zu verdüstern. Es sind die geborenen Pessimisten. Umgekehrt ist die Empfänglichkeit für helle und angenehme Eindrücke bei der Mehrzahl der Menschen so groß, daß ihr Weltbild dadurch bestimmt wird und einen optimistischen Anstrich erhält.

Zur Lebensverfassung gehört aber auch das einem Menschen oder einem ganzen Volk eigentümliche „natürliche" Verhältnis zum Leben. Es ist ein Unterschied von der größten Bedeutung, ob das Leben a priori als eine Quelle von Genüssen oder als eine Quelle von Opfern empfunden wird. Auf dem Apriori liegt hier der Ton. Es handelt sich um ein elementares Empfinden, das aller Wertung vorangeht und auch nach aller Wertung als natürliches, eingeborenes Empfinden bestehen bleibt.

Für die Struktur der Weltanschauung ist dieses Lebensgefühl im engeren Sinne von ganz besonderer Wichtigkeit. Jede Verschiebung desselben zieht mit einer Art von Notwendigkeit eine weltanschauliche Veränderung nach sich. Denn aus seinem Lebensgefühl kann niemand heraus; es ist das Ungewollteste, was sich denken läßt.

Sehr tief hat Goethe in diesen Zusammenhang hineingesehen. „Jedes Individuum", sagt er einmal [1]), „hat vermittels seiner Neigungen ein Recht zu Grundsätzen, die es als Individuum nicht aufheben. Hier oder nirgends wird wohl der Ursprung aller Philosophie zu suchen sein. Zeno und die Stoiker waren längst in Rom vorhanden, ehe ihre Schriften dahin kamen. Dieselbe rauhe Denkart der Römer, die ihnen zu großen Helden- und Waffentaten den Weg bahnte und sie allen Schmerz, jede Aufopferung verachten lehrte, mußte auch Grundsätzen, die gleichverwandte Forderungen an die Natur des Menschen aufstellten, bei ihnen ein geneigtes und williges Gehör verschaffen . . . Ich behaupte sogar, daß Eklektiker in der Philosophie geboren werden. . . . Wie oft gibt es Menschen, die ihren angeborenen Neigungen nach halb Stoiker und halb Epikuräer sind!"

Als ein dritter Ausdruck der Lebensverfassung, sofern sie die Weltanschauung beeinflußt, kommt das Alters-, Situations- und Berufsgefühl in Betracht. Kinder pflegen Sensualisten zu sein; der Jugend gehört der Idea-

1) Zu Falk. Siehe W. Bode, Goethes Gedanken I, 1907, S. 122 f.

lismus, dem Alter diejenige Weltanschauung, der die Lebenserfahrung ihr Siegel aufgedrückt hat. Der Glaube an den Sinn des Lebens ist in den Menschen vielleicht am stärksten, wenn sie lieben oder geliebt werden. Umgekehrt hat großes Leid oft Verzweiflung am Sinn des Lebens zur Folge. Praktiker aller Art pflegen Realisten zu sein; Naturforscher sind in der Regel Monisten. Wer den geistigen Werten so nahe steht, daß er sieht, sie sind mehr als ein Spiel der Materie, wird sich immer irgendwie zu einer Metaphysik des Geistes bekennen.

Aber sind das alles auch „praktische" Nötigungen? Es scheint mir unmöglich, diese Frage zu bejahen, ohne daß man dem Sprachgebrauch widerspricht. Aus dem Einfluß der Lebensverfassung ist der „praktische" Charakter des weltanschaulichen Denkens nicht abzuleiten. Es müßten bestimmte Interessen vorliegen, wenn diese Bezeichnung zutreffen sollte. Und von Interessen ist hier nicht die Rede. Interessen gehen aus einer Lebensverfassung *hervor*. In diesem Sinne kann man sagen: jede Lebensverfassung *hat* ihre Interessen. Aber sie selbst *ist* kein Interesse, sondern ein allen Interessen vorangehender elementarer Sachverhalt. Will man diesen Sachverhalt in seiner Bedeutung für das weltanschauliche Denken kategorial zum Ausdruck bringen, so mag man vom *biologischen* Charakter des weltanschaulichen Denkens sprechen; denn durch den Ausdruck „biologisch" wird dieses Denken als ein durch die Lebensverfassung bestimmtes charakterisiert.

Nun liegt es im Wesen der Lebensverfassung, daß sie einerseits ganz an das Individuum gebunden, andererseits der Beeinflussung durch den Willen nahezu völlig entzogen ist. Das Auge, womit wir das Weltganze erblicken, ist unser persönlichster Besitz; und doch ist es noch weniger in unserer Gewalt, als das sinnliche Wahrnehmungsorgan. Nach der Struktur des „Auges" *muß* das Weltbild sich richten; es *kann* nicht anders gesehen werden, als es wirklich gesehen wird. Auch die Einsicht in den subjektiven Charakter des „Sehens" vermag diesen Eindruck nicht aufzuheben. Sie vermag es so wenig wie die Erkenntnis der Sinnestäuschungen, denen wir trotz besseren „Wissens" immer wieder unterliegen. Hieraus erklärt sich das merkwürdige Dilemma, *daß sich einerseits über Weltanschauungen nicht streiten läßt, andererseits über nichts mehr gestritten wird, als gerade über Weltanschauungen*. Es läßt sich über sie nicht streiten, insofern als Weltanschauung und Lebensverfassung unzertrennlich zusammengehören; und doch wird über nichts so heftig gestritten, weil jedes echte Weltbild auf Grund der Lebensverfassung mit dem Zwang des Nicht-anders-sein-könnens erlebt wird.

4.

Der Streit der Weltanschauungen hat aber noch einen andern höchst bedeutsamen Grund; und dieser liegt in dem zweiten Moment, das an dem

Aufbau der Weltanschauung beteiligt ist. Es ist der theoretische Faktor der Wahrnehmung, verbunden mit dem objektiven Moment der Tatsachen. Jede ernsthafte Weltanschauung muß sich auf Tatsachen stützen können. Es ist der Fehler der atheoretischen Weltanschauungslehre, daß sie dieses Moment nicht genügend berücksichtigt. Ganz wird sie es freilich nie ausschalten können, ohne die Sache selbst zu zertrümmern; aber es ist schon ein beträchtlicher Fehler, wenn die objektiven Grundlagen des weltanschaulichen Denkens zugunsten der subjektiven so stark zurückgedrängt werden, daß sie als sekundär erscheinen. Es ist nicht richtig, wenn Dilthey sagt: die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens [1]). Richtig ist nur, daß sie in jedem Falle mehr als reine Denkerzeugnisse sind. Das schließt nicht aus, es schließt vielmehr in sich, daß der Einfluß der Tatsachen auf das weltanschauliche Denken ein außerordentlich mächtiger ist. Man erkennt das am besten daran, daß auch die phantastischte Weltanschauung irgendwie mit den Tatsachen „fertig" zu werden sucht. Sie muß es, um vor sich selbst bestehen zu können; und die dialektischen Künste, die zu diesem Zwecke aufgeboten werden, sind nur ein neuer Beweis dafür, wie stark der Druck der Tatsachen ist. Das weltanschauliche Denken gleicht nicht einem Kreise, der um die Lebensverfassung rotiert; es gleicht vielmehr einer Ellipse, in deren einem Brennpunkt die Lebensverfassung steht, während sich in dem andern die Tatsachen konzentrieren. William James hat recht: „Die Geschichte der Philosophie ist zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente." Aber er vergißt nicht hinzuzufügen: „Was für ein Temperament immer ein Philosoph von Fach besitzt, immer versucht er, wenn er philosophiert, sein Temperament zu unterdrücken" [2]).

Und es ist gut so; denn sonst gäbe es überhaupt kein philosophisches Weltbild, sondern nur einen Wirbel von subjektiven Phantasien. Irgend ein Maß von Verifikation muß jede Weltanschauung aufbringen; sie muß sich vor den Tatsachen legitimieren. Je eindeutiger und objektiver die „Sprache" der Tatsachen, je breiter und gediegener der Tatsachenkreis, um so besser für die Weltanschauung. Es ist das Verhängnis des Supranaturalismus, daß die objektiven Grundlagen, auf denen er aufruht, immer schmaler und unsicherer werden, daß alles kontrollierte und kontrollierbare Geschehen mit unabweislicher Einstimmigkeit gegen ihn spricht.

Hier wird auch der Einfluß der Wissenschaft auf das weltanschauliche Denken klar. Man hat sich zwar daran gewöhnt, den Ausdruck „wissenschaftliche Weltanschauung" mit einer Art von Geringschätzung zu behandeln. Es ist aber doch fraglich, ob diese Geringschätzung richtig ist. Unter einer wissenschaftlichen Weltanschauung kann man nämlich ein Doppeltes verstehen: entweder eine wissenschaftlich erweisliche oder eine wissenschaftlich fundierte

---

1) A. a. O. S. 15.

2) W. James, Der Pragmatismus. Deutsch von W. Jerusalem, 1908, S. 3.

Weltanschauung. Nur über den ersten Fall sind die Akten geschlossen; der zweite steht zur Diskussion. Und er braucht die Erörterung nicht zu fürchten; denn es ist klar, daß wissenschaftlich legitimierte Tatsachen und Erkenntnisse in gewissem Sinne über die Wahrheit einer Weltanschauung entscheiden. Das anthropozentrische Weltbild der Bibel ist durch das Kopernikanische System in der Tat widerlegt; und es muß völlig umgedacht werden, wenn seine „Wahrheit" gerettet werden soll. Und worauf beruht denn die eigentümliche Werbekraft des naturwissenschaftlichen Monismus? Unzweifelhaft auf der engen Anlehnung an die Umrisse eines Weltbildes, dessen ungemeine Bewährung auch der entschiedenste Gegner nicht leugnen kann.

Nun mag man mit Recht daran erinnern, daß auch die Wissenschaft in beständigem Fluß begriffen ist, mithin das von ihr produzierte Weltbild selbst nicht auf festen Füßen steht, sondern an ihren Wandlungen teilnimmt. Das ist unzweifelhaft der Fall. Allein man übersieht dabei in der Regel, daß jener Fluß doch ein stetiger ist. Das heißt: er bewegt sich in einer bestimmten Richtung, in der auch alle Veränderungen liegen; und diese Richtung ist gekennzeichnet durch die naturalistische Erfassung des Wirklichen in der Gesamtheit seiner Erscheinungen.

Man mag ferner darauf bestehen, daß es höchst einseitig ist, sich in die Grenzen des Naturkreises einzuschließen und an der Welt der geistigen Werte vorüberzugehen. Sicherlich ist das eine gefährliche, vielleicht die gefährlichste Einseitigkeit, vor der wir uns zu hüten haben. Aber bedenklich ist auch die hermetische Abschließung gegen die Tatsachen der naturwissenschaftlichen Erfahrung, wie sie unter Berufung auf Kant von der Mehrzahl derer geübt wird, die ihre weltanschaulichen Ueberzeugungen auf die Tatsachen des geistigen Lebens zu gründen entschlossen sind. Wer das Höchste will, muß das Ganze wollen, sagt Goethe auch in dieser Hinsicht mit Recht; und es ist gut, sich daran zu erinnern, wie scharf er Jacobi getadelt hat, weil ihm die Naturwissenschaften gefehlt haben, und sich mit dem „bischen Moral" keine große Weltansicht fassen lasse.

Der Primat der praktischen Vernunft steht also sicherlich nicht so fest, daß wir auch den Andersdenkenden gleichsam moralisch zwingen könnten, sein Weltbild aus den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins abzuleiten. Denn diese Tatsachen sind selbst wieder einer vielfältigen Auslegung fähig. Die Kantische mag die tiefsinnigste sein: die einzig mögliche ist sie nicht. Nun hängt aber die Bevorzugung der praktischen Vernunft aufs genaueste mit der Kantischen Auslegung des Sittlichen zusammen. Wenn das Sittliche wirklich die Selbstdurchsetzung des Absoluten ist, dann kommt der Vernunft, die hier in Funktion tritt, allerdings eine absolute Bedeutung zu; und diese kann sich auch auf die Interessen erstrecken, die eine derartige Vernunft als die ihrigen erkennt. Aber in dem Augenblick, wo an jener Voraussetzung auch nur das geringste geändert wird, bricht der ganze Aufbau in sich zusammen. Und es ist mißlich, das weltanschauliche Denken auf eine Theorie des Sittlichen zu

stützen, die wegen ihrer hochgespannten Empfindungen besonderen Angriffen ausgesetzt ist.

Hier ist aber vor allem die Bemerkung erforderlich, daß auch die Kantische Weltanschauung sich schließlich auf einen Kreis von Tatsachen bezieht, der der Idee ihres Urhebers nach jeder subjektiven Willkür entzogen sein soll. Und dieses Moment ist vielleicht das bedeutsamste an der ganzen Kantischen Weltanschauungslehre. Er hat geglaubt, einen einzigen Tatsachenkreis so auf das weltanschauliche Denken beziehen zu können, daß alle übrigen Kreise verschwinden.

Wir teilen diese Auffassung nicht. Wir sind vielmehr überzeugt, daß die Auswahl des grundlegenden Tatsachenkreises oder, wo mehrere in Betracht gezogen werden, die Gruppierung derselben schließlich von der persönlichen Lebensverfassung abhängt, und daß auch das in der Kantischen Lehre zum Ausdruck kommende Lebensgefühl nur eines unter mehreren ist.

Aber liefern wir uns nicht damit nachträglich dem völligen Subjektivismus aus? Doch nicht! Denn erstens setzen wir voraus, daß es gewisse Wahrheiten gibt, die jede aus dem Dogmatismus heraustretende Weltanschauung irgendwie in sich verarbeiten *muß*. Je überzeugender ihr diese Verarbeitung gelingt, für um so gefestigter darf sie sich halten. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft werden dabei insofern voranstehen dürfen, als keine probehaltige Weltansicht denkbar ist, die sich zu ihnen in Widerspruch setzt oder auch nur ihren echten Konsequenzen auf diese oder jene Art auszuweichen sucht. Für die Erfassung der geistigen Werte ist bei diesem Ansatz insofern gesorgt, als vorausgesetzt werden darf, daß eine Weltansicht, die an ihnen vorübergeht (wozu auch die „Wegerklärung" ihres Eigenlebens gehört), überhaupt nicht als Weltansicht in Betracht kommt, sondern lediglich als Naturphilosophie.

Die zweite Voraussetzung ist die, daß jede an einen bestimmten Tatsachenkreis anknüpfende Weltanschauung sich ihrer Determiniertheit bewußt bleibt, die übrigen Tatsachenkreise berücksichtigt und immer das Ganze im Auge behält. Denn nur unter diesen Bedingungen kommt eine wirklich umfassende Weltanschauung zustande. Und umfassend muß eine Weltanschauung sein, wenn sie ihrer Idee genügen soll. Eine charaktervolle Weltanschauung ist gut; aber eine umfassende wäre besser — wenn es denkbar wäre, daß das Streben nach Weltumfassung der charaktervollen Ausprägung des weltanschaulichen Denkens jemals hinderlich werden könnte. *Lessing* hat einmal gesagt, er wolle lieber eine schlechte Sache mit guten Gründen, als eine gute Sache mit schlechten Gründen verteidigt sehen. In einem ähnlichen Sinne könnte man sagen, daß eine mehr umfassende, aber weniger „charaktervolle" Weltanschauung vor einer mehr charaktervollen, aber weniger umfassenden in weltanschaulicher Hinsicht den Vorzug verdient. Denn das Streben nach Weltumfassung ist in diesem Falle ein Streben nach Wahrheit; und solches Streben kann nie zu hoch geschätzt werden, wo es sich um die *erworbene* Stellung zu den letzten Dingen handelt.

Endlich ist in diesem Zusammenhange zu fordern, daß das weltanschauliche Denken in seinem eigensten Interesse sich hüte, auf Probleme einzugehen, die nicht in seine Sphäre fallen, sondern der wissenschaftlichen Erörterung unterliegen. Fichte ist hier ein lehrreiches Beispiel. Sein schönes klassisches Wort von der persönlichen Bedingtheit philosophischer Ueberzeugungen ist in einem Zusammenhange geprägt, auf den es offenbar nicht zutrifft. Es handelt sich für Fichte um die Entscheidung des erkenntnistheoretischen Konfliktes zwischen Idealismus und Realismus. Diese erkenntnistheoretische Frage ist aber keine Lebensfrage, sondern ein Problem der — Erkenntnistheorie. Und ihre Beantwortung hängt nicht davon ab, „was für ein Mensch man ist", sondern lediglich davon, wie der eigentümliche Zwang des Wirklichkeitsbewußtseins am einleuchtendsten zu erklären ist. Und hier wird in jedem Falle die Annahme von bewußtseinsunabhängigen Dingen an sich über die Fichtesche Konstruktion des Wirklichkeitsbewußtseins aus der Idee des sittlichen Strebens, das eines Gegenstandes bedarf und den Inbegriff der hierfür in Betracht kommenden Objekte zu diesem Zwecke als wirklich setzt, den Sieg davon tragen — so schön und tiefsinnig die Fichtesche Auffassung uns an und für sich auch anmuten mag. Wir stoßen hier geradezu auf das Muster einer durch und durch charaktervollen Weltanschauung, der die letzte Anerkennung aber gleichwohl versagt bleiben muß, weil sie ihr Wirkungsgebiet überschreitet und auf Tatsachen übergreift, die einer besseren Auslegung fähig sind.

5.

Eine strenge Selbstdisziplin ist von dem weltanschaulichen Denken auch da zu fordern, wo es in seiner eigentümlichsten Funktion, nämlich als Ergänzung des empirischen Weltbildes, in Kraft tritt. Eine solche Ergänzung ist freilich das Merkmal jeder echten Weltanschauung. Es ist sehr wichtig, dies einzusehen, weil das weltanschauliche Denken nur unter dieser Voraussetzung in seiner Eigenart deutlich wird. Man kann das monistische Dogma aus diesem Grunde nicht scharf genug ablehnen; denn es vernichtet die Einsicht in das Wesen, und nicht nur in dieses, sondern auch in die Problematik des weltanschaulichen Denkens, indem es den transzendentalen Charakter desselben entweder bestreitet oder geflissentlich verhüllt. Ein Denken, welches das empirische Weltbild oder, um noch genauer zu sprechen, die Sphäre exakter wissenschaftlicher Erkenntnis an keinem Punkte überschreitet, ist überhaupt noch gar nicht weltanschauliches, sondern — wissenschaftliches Denken. Und umgekehrt ist jedes weltanschauliche Denken im eigentlichen Sinne eine Transzendierung des wissenschaftlichen Denkens. Es ist deshalb nicht ein unwissenschaftliches Denken, wenigstens soll es das nicht sein; es ist vielmehr in seiner echten Gestalt nicht sowohl ein über die Wissenschaft hinwegschreitendes, als vielmehr über sie hinausreichendes Denken.

Hinausreichend aber in jedem Falle. Und zwar ist die Phantasie das Organ, das die weltanschaulichen Bausteine, die Wissenschaft und Leben dem menschlichen Geiste gleichsam zutragen, zu einem Ganzen zusammenfügt. Ohne Phantasie keine Weltanschauung. Ohne Ergänzung der Weltfragmente, die die Erfahrung allein zur Verfügung stellt, kein Weltbild, das diesen Namen verdient. Und ohne Phantasie keine Möglichkeit, dieses Ergänzungswerk zu vollziehen. Schon das naturwissenschaftliche Weltbild, wie es der modernen Naturforschung vorschwebt, ist mehr als ein Datum exakter Erfahrung. Es ist vielmehr ein auf der Grundlage derselben und unter konsequenter Fortdenkung ihrer Prinzipien durch phantasiemäßige Vervollständigung erstehendes Gebilde. Und so erst recht das umfassendere Weltbild, das uns als Weltanschauungsausdruck vorschwebt. Hier greift die Phantasie noch viel sichtbarer ein, weil der Umkreis dessen, was zu vervollständigen ist, ehe ein gerundetes Weltbild entstehen kann, ein so viel größerer ist.

Indessen, die weltanschauliche Phantasie ist nun doch in eigentümlicher Weise „gebunden". Es steht ihr nicht frei, in die Ferne zu schweifen, wie der dichterischen Einbildungskraft. Sie ist also auch nicht die ewig bewegliche, immer neue, seltsamste Tochter Jovis, sondern eine innerlich gehemmte Funktion. Denn sie will nicht, wie jene, in mögliche Welten eindringen und uns deren Struktur enthüllen, sondern die wirkliche Welt erfassen und vor unser geistiges Auge hinstellen. Das leistet sie aber, um mit Goethe zu sprechen, nicht als eine „Einbildungskraft, die ins Vage geht und sich Dinge imaginiert, die nicht existieren", sondern nur als eine „solche, die den wirklichen Boden der Erde nicht verläßt, und mit dem Maßstabe des Wirklichen und Erkannten zu geahnten, vermuteten Dingen schreitet" [1]). Eine solche Einbildungskraft ist nun freilich bei weitem nicht jedermanns Ding. Sie setzt vielmehr, wie Goethe hinzugefügt hat, einen „weiten, ruhigen Kopf voraus, dem eine große Uebersicht der lebendigen Welt und ihrer Gesetze zu Gebote steht". Aber ohne eine Einbildungskraft von solcher Struktur gibt es kein „reines" weltanschauliches Denken. Es mag eine Folge ihrer Seltenheit sein, daß wir im weltanschaulichen Denken so oft gewisse Punkte antreffen, die auf Willkür deuten oder von Verworrenheit zeugen. Um so nötiger ist es, sich auf die innere Determiniertheit der weltanschaulichen Phantasie zu besinnen.

Wie das naturwissenschaftliche Weltbild aus der konsequenten Fortdenkung der naturwissenschaftlichen Tatsachen und Prinzipien entsteht, so wird auch das Weltbild des metaphysischen Denkens auf einer möglichst umsichtigen und konsequenten Ergänzung der Welt- und Lebensfragmente beruhen müssen. Die Lebensverfassung fällt damit nicht aus. Sie bleibt die unverrückbare Grundlage der persönlichen Apperzeption von Welt und Leben. Wie Welt und Leben auf uns wirken, in welchem „Lichte" sie uns „erscheinen", wird durch die Lebensverfassung bestimmt, in der wir sie zu er-

1) Goethe zu Eckermann, 28. Januar 1830.

blicken genötigt sind. Hier ist jeder von uns in irgendeinem Sinne gebunden; es ist sinnlos, von einem Menschen in dieser Hinsicht zu verlangen, er solle nicht er selber sein. Folglich wird auch die weltanschauliche Phantasie immer irgendwie durch die persönliche Lebensverfassung mitbestimmt sein. Dies ist sogar, wenn man genetisch urteilt, ihre erste Determinante, also ein Moment, durch dessen Eingreifen sie sich von der „freien" Einbildungskraft des Dichters unterscheidet.

Indessen, es ist nun doch nicht so, als ob jede Lebensverfassung mit gleichem Recht die weltanschauliche Phantasie beeinflussen dürfte. Zunächst ist der Begriff der Lebensverfassung scharf gegen jene vorübergehenden Zustände abzugrenzen, die wir als „Stimmungen" bezeichnen. Stimmungen sind nicht das, was wir meinen, wenn wir von Lebensverfassung sprechen, wenn sie auch oft genug mit dieser verwechselt werden. Stimmungen wechseln; die Lebensverfassung beharrt — wenn nicht im absoluten Sinne, so jedenfalls im Verhältnis zur Stimmungsfolge. Sodann sind die Lebensverfassungen auch unter sich nicht gleichwertig. Wir unterscheiden gesunde und ungesunde, bedeutende und unbedeutende, reiche und ärmliche Lebensverfassungen. Soll eine Weltanschauung uns interessieren, so muß die an ihrem Aufbau beteiligte Phantasie in jedem Falle aus einer reichen Lebensverfassung stammen. Und zwar ist dieses Moment so wichtig, daß selbst das der „Gesundheit" dahinter zurücktritt; denn bei wirklichem Reichtum der Lebensverfassung wird selbst das „Ungesunde" bedeutend, ja wir fangen in solchem Falle wohl an zu zweifeln, ob das, was uns zunächst als ungesund e r s c h e i n t, wirklich ungesund i s t, und nicht vielmehr nur ungewöhnlich — also bestimmt, unser Nachdenken anzuregen und unsere Begriffe zu erweitern.

Eine reiche Lebensverfassung erwirbt man sich aber nur durch einen freien und weiten Blick in die Welt, durch unermüdetes Beachten alles objektiv Bedeutungsvollen, auch wenn es uns subjektiv nicht „interessiert". Das bedeutet aber für die weltanschauliche Phantasie eine zweite höchst wichtige Determinierung. Sie hat sich überall in ihren Konstruktionen an das Feststehende und Erkannte, an die Resultate von Wissenschaft und Leben anzuschließen und kann den Forderungen des Geistes, den Bedürfnissen des Herzens und des Gemütes immer nur in dem Umfange Raum geben, in welchem die übersehbaren Tatsachen des Weltganzen den charaktervollen Ausdruck dieser großen Interessen ohne Uebersteigerung zulassen. Vielleicht hat Goethes Weltanschauung, die sich in konstruktiver Hinsicht mit der Kantischen nie wird vergleichen können, ihren mächtigen Einfluß auf unser Geschlecht gerade dem Umstande zu verdanken, daß sie sich uns als das größte Muster einer aus der Anschauung des Ganzen stammenden Welt- und Lebensdeutung aufdrängt [1]).

1) Ueber die weltanschauliche Funktion der Phantasie hat Eduard S p r a n g e r meines Wissens das Beste gesagt. Siehe „Phantasie und Weltanschauung" in dem Sammelbande „Weltanschauung" von Max Frischeisen-Köhler.

6.

Nun erst — als letztes Glied in der Reihe, als deren konstitutive Momente uns Lebensverfassung, Welterfahrung und Phantasie begegnet sind — ist der Wille als weltanschaulicher Faktor zu nennen. Denn er hat keinen Anteil am Aufbau der Weltanschauung; vielmehr er soll sich in das weltanschauliche Denken nicht einmischen, um dessen „Reinheit" nicht zu gefährden. Wenigstens soll er es nicht in der Form, in der er sich zunächst der Vorstellung aufdrängt, nämlich als ein Wunsch, der die Gedanken bestimmt. Es ist nichts seltsamer, als die Meinung, daß dem weltanschaulichen Denken zustehe, was jedem andern auf Wahrheit gerichteten Denken verwehrt ist — nämlich die Freiheit, sich nach Wünschen zu richten. Und doch scheint diese Meinung sich gegenwärtig einer nicht unbeträchtlichen Verbreitung zu erfreuen. Begreiflich ist solche Meinung allerdings als Rückschlag gegen ein Weltanschauungsideal, das die starken persönlichen Koeffizienten des weltanschaulichen Denkens unterschlägt. Aber richtig ist sie deshalb bei weitem noch nicht; denn erstens ist unter den persönlichen Koeffizienten der Wille als Wunsch überhaupt nicht vorhanden, zweitens wird durch solche Hervorhebung des Willens der subjektive Charakter des weltanschaulichen Denkens auf Kosten seiner objektiven Momente ganz unverhältnismäßig übertrieben. Demgegenüber ist mit allem Nachdruck darauf zu bestehen, daß die Wahrheit einer Weltanschauung nicht davon abhängt, ob sie uns angenehm ist oder nicht, auch nicht davon, ob sie uns fördert und ob sie gewisse Interessen befriedigt, die wir für sehr wichtig halten, sondern von der Art, dem Umfange und der Kraft, mit der sie die Sachverhalte des Lebens umspannt und innerlich zu erleuchten vermag. Jede auf bloße Willensbestimmungen irgendwie zurückgehende Weltanschauung verdient die scharfe und unnachsichtige Kritik, die Schopenhauer an ihr geübt hat.

Es versteht sich, daß damit der Wille selbst, in seiner Bedeutung für das Gefüge des menschlichen Geistes, aus den Grundlagen des weltanschaulichen Denkens nicht ausgeschlossen werden soll. Denn dieser Wille, also der Wille als sittliche Kraft, ist ein Tatbestand erster Ordnung, auf den jede vollständige Weltanschauung unbedingt Rücksicht zu nehmen hat. Auch wenn sie ihm nicht die absolute weltanschauliche Bedeutung erteilt, die Kant für ihn in Anspruch genommen hat. Aber dieser Wille ist etwas ganz anderes, als der Wille, an den man auf Grund des Sprachgebrauchs denken muß, wenn es heißt: Weltanschauung ist Willensschöpfung. Denn das kann an sich nur bedeuten: sie ist nicht Schöpfung des Intellekts, sondern eines den Intellekt beherrschenden Willens. Und an einem solchen ist gar nichts gelegen; er kann das weltanschauliche Denken lediglich verderben. Der Intellektualismus hat darin recht, daß der Intellekt die Weltanschauung hervorbringt; nur nicht, wie der vorkritische Intellektualismus behauptet, durch reines Denken, auch nicht nur, wie der kritische Intellektualismus Schopenhauerscher Prägung

zugibt, auf Grund durchdachter und phantasiemäßig ergänzter Welterfassung, sondern, wie wir hier festgestellt haben, unter dem mitwirkenden Einfluß der Lebensverfassung.

Soll der Ausdruck „Willensschöpfung" aber lediglich dies bedeuten, daß die Beurteilung des Willens für die Struktur der Weltanschauung von entscheidendem Belang ist, so ist er erstens sehr unglücklich gewählt und zweitens selbst dann noch problematisch. Denn er kann dann nur die Ueberzeugung ausdrücken, daß jede vollkommene Weltanschauung vom Erlebnis des Willens ausgehen müsse und für den unbedingten Primat des Willens im Selbstbewußtsein einzutreten habe; und diese Ueberzeugung ist mindestens kontrovers. Es ist also in jedem Falle zu wünschen, daß der durch und durch ungeeignete Ausdruck „Weltanschauung ist Willensschöpfung" gleich der eben so bedenklichen Rede vom praktischen Charakter des weltanschaulichen Denkens aus der philosophischen Diskussion allmählich verschwindet. Denn was diese Ausdrücke eigentlich bedeuten, hält einer genauen Prüfung nicht stand; und was einer solchen Prüfung standhält, kommt in ihnen entweder überhaupt nicht oder nur höchst unzulänglich zur Geltung.

Nur an einem einzigen Punkte hängt die Weltanschauung mit dem Willen zusammen. Dieser Zusammenhang beruht aber nicht auf dem sogenannten Willenscharakter des weltanschaulichen Denkens, sondern darauf, daß die Leistungen eines solchen Denkens, bei aller Objektivität, die sie anzustreben haben, ihrer Natur nach nicht demonstrierbar sind. Demonstrierbar sind stets nur gewisse Momente, an die das weltanschauliche Denken anknüpft, aber nicht mehr die Deutungen, die es ihnen im Zusammenhang einer Vorstellung des Weltganzen verleiht. Vielmehr bleiben diese, theoretisch betrachtet, immer irgendwie kontrovers; und zwar schon deshalb, weil das Weltganze, an und für sich genommen, stets *mehrere* Auslegungen fähig sein wird. Nur daß die *Welt* an sich noch weniger in ein lebendiges Bewußtsein hineinfällt, als die Kantischen Dinge an sich. Zwar fordern wir auch hier, und hier erst recht, ein reines, unbehelligtes Denken; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Weltanschauung nie reines Erzeugnis des Denkens, sondern stets zugleich Phantasieschöpfung ist — Phantasieschöpfung eines metaphysischen Denkens auf der Grundlage weiter Welterfahrung und einer reichen Lebensverfassung.

Darum kann hier die letzte Bekräftigung, wie überall, wo uns die empirische Beweisführung durch den Zusammenhang der Dinge versagt ist, nur durch einen Akt des Willens erfolgen. Und zwar durch einen Willensakt, der lediglich ausdrückt, daß wir so und nicht anders denken *wollen*, weil wir *genötigt* sind, so zu denken, und folglich nicht anders denken *können*. Wir bejahen also durch diesen Willensakt nur, was wir nicht verneinen können, ohne das Denken selbst aufzugeben. Das Denken im weltanschaulichen Sinn. Es ist also auch „zuletzt" hier nicht so, daß der Wille an die Stelle der Einsicht tritt und deren Funktionen übernimmt. Er vertritt durch sein Eintreten

lediglich das, was sich der „Einsicht" als „wahr" entgegendrängt, und was nach dem eigentümlichen Zusammenhang der Dinge eine andere Art des Eintretens nicht zuläßt.

Das ist viel und in jedem Falle genug, um den dogmatischen Intellektualismus zu widerlegen. Es ist aber keinesfalls ausreichend, um das neue Dogma vom voluntaristischen Charakter des weltanschaulichen Denkens zu begründen. Der kritische Intellektualismus, der den Anteil des Intellekts am Aufbau der Weltanschauung mit einem gewissen Nachdruck betont, die Einmischung praktischer Faktoren bekämpft, hingegen die biologischen und metaphysischen Momente in ihrer vollen Bedeutung anerkennt und sich schließlich des Willensaktes bewußt bleibt, der die über dem Ganzen schwebende Urteilsnotwendigkeit in Form eines Gesinnungsurteils ausdrückt — dieser kritische Intellektualismus (es kommt hier auch auf den Namen an) scheint mir die richtigste Theorie des weltanschaulichen Denkens zu sein. Denn nicht der Intellekt im Dienste des Willens, sondern der Wille im Dienste des Intellekts ist ein Faktor, und zwar im doppelten Sinne ein letztes Moment jeder Weltanschauung.

Kants transzendentale Aesthetik im Lichte der heutigen Wissenschaft.

Von A. Titius.

Unter den entscheidenden Anregungen, die ich J. Kaftan verdanke, bezieht sich eine der stärksten auf Kant. Auf diesen durch meine heimische (ostpreußische) Tradition hingewiesen und früh in seine Gedankenwelt eingelebt, fand ich bei Kaftan eine ebenso pietätvolle wie kritische Stellung zu dem großen Denker, die sich von der in der Ritschlschen Schule üblichen durch einen starken empiristischen Einschlag unterschied [1]). Es liegt mir deshalb nahe, in einer zu seiner Ehrung bestimmten Abhandlung auf Kant zurückzugreifen. Daß ich aber gerade obiges Thema wähle, ist nicht nur durch meine momentane Studienrichtung bedingt, sondern entspricht dem Umstande, daß mir an Kants Ueberzeugungen neben dem „kategorischen Imperativ" nichts so eindrucksvoll gewesen ist als eben die transzendentale Aesthetik. Auch handelt es sich da nicht bloß um einen subjektiven Eindruck, sondern um den tragenden Grund der Anschauung Kants. Die Entdeckung des transzendentalen Idealismus von Raum und Zeit (eine Folge, wie wir heute wissen, der Entdeckung der ersten Antinomien der Vernunft) ist für das Werden des Kritizismus entscheidend gewesen. Indem Kant auf dieser Grundlage die „transzendentale Deduktion" der reinen Verstandesbegriffe gelang, der Beweis für die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, war der Neubau der Wissenschaftslehre gesichert, die alte Metaphysik bloßer Verstandesbegriffe enthront und doch zugleich der „praktischen Vernunft", d. h. der reinen Erkenntnis geistig ebenbürtigen innern Triebkräften des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens der notwendige Spielraum zur Ausgestaltung einer kongenialen Welt- und Lebensanschauung geschaffen. Was Kant inhaltlich zu bieten hatte, war neben der neu aufstrebenden Wissenschaft protestantische Moral und zeitgenössische Theologie, mithin nichts eigentlich Neues. Das Neue war seine transzendentale Methode, und für sie ist das Ergebnis der transzendentalen Aesthetik konstitutiv und die Basis alles weiteren.

---

1) Vgl. insbesondere die Ausführungen in Kaftans „Wahrheit der christlichen Religion" sowie neuestens in seiner „Philosophie des Protestantismus".

Die Interpretation der transzendentalen Aesthetik muß ihren Ausgangspunkt davon nehmen, daß Raum und Zeit als Grundlage der (Newtonischen) Mechanik, also allein nach ihrem Erkenntniswert in Betracht kommen. Bei der Frage nach ihrer Apriorität handelt es sich nicht um psychologische Genesis, sondern um allgemeine und notwendige Geltung im Bereiche der Erfahrung. Nativist ist Kant prinzipiell nur insofern, als er den formalen Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung (und ähnliches gilt für die allgemeinen Verstandesbegriffe), die „Rezeptivität des Gemüts", für angeboren erklärt. Dagegen lehnt er die Angeborenheit der Vorstellungen selbst mit Bestimmtheit ab und urteilt, daß ohne Data der Erfahrung diese Begriffe im Denken auch nicht einmal entstehen könnten. Aus der gleichen Problemstellung heraus ergibt sich, daß Kants Kritik, insbesondere auch die transzendentale Aesthetik, nicht als Grundlegung einer idealistischen Metaphysik interpretiert werden darf; sie ist Transzendentalphilosophie, d. h. sie untersucht die Möglichkeit apodiktischer und zugleich objektiv geltender Erkenntnis in Mathematik, reiner Naturwissenschaft und Metaphysik. Daß es überhaupt Erfahrung, Erkenntnis von Gegenständen gibt, ist selbstverständliche Voraussetzung, ohne die die Problemstellung ihren Sinn verlieren würde. Es genügt, diese Sätze in aller Kürze auszusprechen; den scharfsinnigen und vollends auf Grund der neu erschlossenen Quellen durchschlagenden Beweis dafür, mit welcher Entschiedenheit und Klarheit Kant sie vertreten hat, findet man bei Riehl [1]).

Zur Verdeutlichung des Grundgedankens der transzendentalen Aesthetik kann man, wie gelegentlich [2]) Kant selbst, von der Analogie der Empfindungsqualitäten ausgehen. Allgemein zugestanden ist schon zu seiner Zeit, daß sie ausschließlich subjektiver Art, d. h. nichts sind ohne Beziehung des Subjekts auf den Gegenstand. Indes sind die Empfindungsinhalte wie Farben, Töne, Wärme usw. nur zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Sinnesorganisation, die bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, während Raum und Zeit die allgemeinen, mithin stets gegebenen Formen unsers Vorstellens, des Anschauens wie des Denkens, bilden; alles Anschauen findet im Raum und in der Zeit statt und kann außer ihnen nicht stattfinden; aber auch alles Denken kann nur in der Zeit vorgehen und bezieht sich außerdem immer auf das in der Anschauung (also in Raum und Zeit) Gegebene. Auch bezieht sich Empfindung, wiewohl sie die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt, lediglich auf das Subjekt als Modifikation seines Zustandes; etwas objektives hat sie nicht an sich; Raum und Zeit dagegen sind die beiden Formen unsrer Rezeptivität, durch welche unserm sinnlichen Bewußtsein in und mit der Empfindung Gegenstände gegeben werden, in welchen sich die Empfindungselemente zu geordneten Gefügen, zu Wirklichkeiten zusammenschließen. Raum und Zeit besitzen daher empirische Wirklichkeit als objektive Größen wie alles das, was sie umfassen (daneben auch noch als subjektive Größen,

1) Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl., Bd. 1.
2) Prolegomena § 13, Anm. 2.

als inneres Erlebnis, wie die Empfindungsqualitäten). Diese empirische Wirklichkeit schließt aber ihre transzendentale Idealität, ihre Abhängigkeit von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung, keineswegs aus; zunächst erweisen sie sich als allgemeingültig und notwendig (mithin nicht empirisch) dadurch, daß jeder Erfahrung von einem Außen, Neben, Zwischen schon die Vorstellung des Raumes, jedem Zugleich oder Nacheinander die Vorstellung der Zeit zugrunde liegt, und daß man sich nie eine Vorstellung davon machen kann, daß kein Raum oder keine Zeit ist, eben weil sie in aller geistigen Tätigkeit fortwährend wirksam sind und nur mit dem Subjekt selbst aufgehoben werden können. Ferner sind Raum und Zeit keine allgemeinen Begriffe (aus denen sich synthetische Urteile nicht gewinnen lassen), sondern reine (d. h. von logischen wie empirischen Bestandteilen freie) Anschauungen; es gibt nur einen Raum, nur eine Zeit und beide sind ins Unendliche teilbar, ins Unendliche dehnbar. Will man nun nicht zwei „ewige und unendliche Undinge" behaupten, welche da sind, auch ohne daß etwas Wirkliches ist, nur um alles Wirkliche zu befassen, so bleibt nur die Annahme ihrer Idealität. Indem hiermit alle Ungereimtheit verschwindet, wird ihre empirische Realität erst gegen alle Zweifel gesichert, ihre Gültigkeit für den Gesamtbereich der Erfahrung, deren Erscheinungen sämtlich unter den Bedingungen von Raum und Zeit stehen, festgestellt, das Recht der Mathematik (welche freilich nicht nur auf Anschauung, sondern zugleich auf logischer Synthese beruht) auf die Bestimmung wirklicher Dinge erwiesen.

Die meisten Einwendungen, die gegen diesen Grundgedanken der transzendentalen Aesthetik erhoben sind — auf die Kritik von Einzelausführungen einzugehen, ist hier nicht der Platz [1]) — erledigen sich von selbst durch sein richtiges Verständnis. Grundsätzliche Angriffe sind vom idealistischen wie vom empirischen Standpunkt aus möglich. Die alte Anklage, Kant bleibe bereits in der transzendentalen Aesthetik im alten Dogmatismus stecken, ist primär metaphysisch gemeint, wir können ihr aber etwa folgende erkenntniskritische Wendung geben: Wenn es feststeht, daß durch die Funktionen des erkennenden Subjekts die Farben-, Ton- usw. -Empfindungen, die objektivierende Anschauung in Zeit und Raum, die Zusammenfassung der Eindrücke zu Gegenständen (wie es die transzendentale Logik lehrt) erzeugt werden, feststeht also, daß alle diese Voraussetzungen des Denkens von Gegenständen restlos subjektiv, „ideal" sind, welcher Grund liegt dann noch vor, Dinge überhaupt, vom Subjekt und seiner Tätigkeit völlig unabhängige Gegenstände, als Grund der Erscheinungen anzusehen, nicht aber das Subjekt selbst und allein? Die Antwort im Sinne Kants lautet, daß mit einer solchen Reduktion die produzierende Tätigkeit des Subjekts überschätzt

1) Vgl. dazu namentlich den 2. Bd. von Vaihingers Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft.

würde, weil dieses sich selbst im Vorgange des Empfindens und Wahrnehmens von Gegenständen als rezeptiv anschaue. Diese Antwort entspricht auch völlig dem Ergebnis, zu dem die physiologische und die psychologische Analyse dieser Vorgänge führt. Mag es diskutabel sein, ob der Vorgang der Empfindung sich der üblichen Erregungstheorie gemäß so passiv gestaltet, daß wir gleichsam einfach abzulesen haben, uns sei etwas von außen gegeben, oder ob er ein aktives Element enthält, auf „einer Fähigkeit beruht", über deren Ausübung wir von innen heraus, unserm Bedürfnis gemäß, die volle Macht haben und entscheiden [1]), — über die funktionelle Abhängigkeit desselben von einem Faktor, der außerhalb unsrer Spontaneität liegt, besteht kein Zweifel. Die religiöse Betrachtungsweise steht, wie kurz bemerkt sei, jener idealistischen Auffassung ebenso fern wie die naturwissenschaftliche. Denn sie lebt vom Realismus, sei es auch einem höheren als dem gewöhnlichen [2]). Es ist gewiß beachtenswert, daß auch Kant gerade in diesem Zusammenhange religiöse Töne findet und jene Rezeptivität der Sinnlichkeit, auf der sein Realismus beruht, letztlich in der Abhängigkeit des Menschen wie aller Kreaturen von andern Wesen und damit in seinem Unterschiede vom Wesen der Gottheit begründet findet [3]).

Ein zweites Bedenken, das älteste, richtet sich gegen die völlige Parallelisierung der geistigen mit der körperlichen Welt in der gleichmäßigen Betonung ihrer Phänomenalität (damit dann auch ihrer Naturnotwendigkeit d. i. Gesetzmäßigkeit) und verlangt eine bevorzugte Sonderstellung des Innenlebens. Wie stark die Zeitgenossen das Grundstürzende gerade dieser Konsequenz der Lehre Kants empfanden, zeigt die lebhafte Klage von Pistorius „. . . Der Fluß von Vorstellungen, der entspringt, man weiß nicht woher, strömt fort, man weiß nicht für wen und wozu, und fließt ab, man weiß nicht wohin?" [4]) Aber auch Vaihinger urteilt [5]), Kant hätte nicht von den inneren Vorgängen in demselben Sinn und mit demselben Nachdruck wie von den äußern den Erscheinungscharakter aussagen dürfen. Denn das Mannigfaltige des äußern Sinns sei selbst schon subjektiv, gebe also in keiner Weise das Objektive selbst wieder; dagegen sei das Mannigfaltige des innern Sinns etwas Unmittelbares und Objektives und demnach (nach bloßem Abzug der Zeitvorstellung) dem materiellen Inhalte nach die wirkliche Betätigung des Subjekts an sich. Daß an diesem Punkte Schwierigkeiten vorliegen, deren auch Kant nicht Herr geworden ist, dürfte unleugbar sein [6]), schon seine paradoxe und wenig einheitliche Freiheitslehre beweist es. Aber an der Berechtigung seiner richtig verstandenen These darf das nicht irre machen. Von einer Auf-

1) Wie Julius Pikler, Sinnesphysiologische Untersuchungen, 1917, S. 99 f., 112 f. durchzuführen versucht.
2) Vgl. Schleiermachers Reden über die Religion (in Pünjers Ausg., S. 48 ff.).
3) Allg. Anmerkungen zur tr. Aesth., gegen Schluß.
4) Vaihinger II, S. 408.
5) Ebenda S. 482/83.
6) Vgl. unten S. 373 f.

lösung der innern Erfahrung in bloßen Schein, was bei Pistorius die Meinung ist, kann natürlich keine Rede sein. Wenn allen Erscheinungen Realität zugrunde liegt, so selbstverständlich auch denen des innern Lebens. Wie kraftvoll Kant das Ursprüngliche in der innern Erfahrung erfaßt hat, bezeugen seine Lehren über das reine Denken und den reinen Willen.

Eine andre Frage aber ist es, ob die Ursprünglichkeit der innern Erfahrung ihr eine prinzipielle Sonderstellung gegenüber dem Gebiet der äußern Erfahrung gewährt. Das lehnt Kant in Konsequenz seines Grundgedankens ab, mit vollem Recht. Die Unterordnung der innern Erfahrung unter den Begriff der Erscheinung hat zunächst (genau wie bei der äußern Erfahrung) kritischen Wert, bedeutet ihre Abgrenzung gegenüber dem Seelenbegriff der rationalen Psychologie. Die Selbstbetrachtung des Ich reicht nicht hinauf zu seiner Erkenntnis als einer unteilbaren, mithin ewigen Substanz. Denn auch das Bewußtsein ist dem Ich nur in der Form der Zeit, also im Fluß der Vorstellungen, mithin bei aller Einheitlichkeit in Teilvorgängen zugänglich. Ohne Frage tritt das „Subjekt an sich" im Bewußtseinsleben mindestens ebenso unverkennbar hervor, wie das „Ding an sich" in allen Erscheinungen, aber das metaphysische Problem des Ich und besonders das psychophysische, der einheitliche Zusammenhang des körperlichen mit dem geistigen Leben, wird durch die Selbstbetrachtung noch keineswegs gänzlich aufgehellt, geschweige denn im Sinne einer unteilbaren Seelensubstanz entschieden. Ob ich bloß als denkendes Wesen, ohne Mensch zu sein, existieren könne, kann ich durch bloße Selbstbetrachtung nicht feststellen [1]). Dagegen zeigt mir diese, daß ich in demselben Akt, in dem ich meiner selbst mir inne werde, mich zugleich in der Welt finde, daß äußerer und innerer Sinn stets in dem gleichen Bewußtseinsakte in Tätigkeit sind. In der Konsequenz dieser Gedanken liegt die Psychologie „ohne Seele", die physiologische Psychologie unserer Tage. Eine wissenschaftliche Psychologie, die Kant noch für unmöglich erklärte [2]), ist nur durch den phänomenologischen Charakter der innern Erfahrung allererst möglich. Denn die Phänomenologie des Geisteslebens behaupten, heißt ja a priori die Erkennbarkeit d. h. die Gesetzmäßigkeit seiner Erscheinungen feststellen. Es mag sein, daß die Gesetzmäßigkeit entsprechend der Verschiedenheit von „Leib" und „Seele" sich für die innere Erfahrung in mancher Hinsicht anders gestalten muß, als für die äußere. Aber ohne die gemeinsame Unterordnung beider Gebiete unter den Begriff der für ein erkennendes Bewußtsein erkennbaren (d. h. Gesetzen a priori unterworfenen) Erfahrung würde wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt problematisch. Versagt der Gedanke des Gesetzes auf seinem ursprünglichen Gebiete, dem des Geistes, wie sollte er als sichrer Führer durch die Geheimnisse der Körperwelt angesehen werden können? Zugleich würde eine Sonder-

1) Kr. d. rein. V. 2. Aufl. S. 409.
2) In den Anfangsgründen der metaphysischen Naturlehre.

stellung der Welt der innern Erfahrung die Naturwelt schädigen, sie einem gesteigerten Phänomenalismus und somit dem Verdacht des bloßen Scheinwesens ausliefern. In Wirklichkeit aber ist, wie auch Kant behauptet, der Realismus der Sinnenwelt nicht weniger sicher fundiert als der Realismus der Innenwelt. Denn Dinge „an sich" sind, ob auch auf andre Weise, in den körperlichen Erscheinungen nicht minder gewiß und deutlich wirksam als in den geistigen, und daß ich Aeußeres wahrnehme, ist um nichts minder eine ursprüngliche Tätigkeit des erkennenden Bewußtseins als die Selbstbetrachtung. Aber auch der Innenwelt würde die Einräumung einer Sonderstellung schlecht bekommen. Der Gedanke der Gesetzmäßigkeit, der folgerichtigen Einordnung läßt sich auf dem Gebiet der Körperwelt weit zwingender und genauer durchführen; vielfache Förderung verdankt die wissenschaftliche Psychologie Methoden, die erst in der Arbeit des Physiologen geschaffen werden konnten; nur in bewußtem Anschluß an den Geist der exakten naturwissenschaftlichen Forschung kann sie hoffen, wie bisher, zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen. In die gleiche Richtung weist die schon Kant voll bewußte Tatsache, daß alle geistige Erfahrung sich nur im Zusammenhange mit der sinnlichen bildet. „Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges in Einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich." Anders ausgedrückt: Es gibt freilich keine Wahrnehmung ohne wahrnehmendes Bewußtsein, aber auch kein Selbstbewußtsein, keine allgemeinen Begriffe und allgemeinen Anschauungen ohne wahrnehmbare Gegenstände; nur im Verhältnis zu etwas außer uns werden wir uns unsers eignen, empirisch bestimmten Daseins in der Zeit bewußt; ohne Anregung durch die Erscheinungen würde der Verstand ein „totes und uns selbst unbekanntes Vermögen" bleiben[1])!

Nicht nur für Naturwissenschaft und Psychologie sind diese Sätze von fundamentalem Interesse (wie sie auch durch die Ergebnisse dieser Wissenschaften immer von neuem bestätigt werden); auch die Theologie im Verein mit der allgemeinen Religionswissenschaft kann nur auf dem gleichen Wege zu methodischer Sicherheit gelangen. Das Verhältnis zu Gott wirkt sich, wie in Nachfolge Schleiermachers Ritschl gesehen hat, gleichmäßig in Weltanschauung und Selbstbetrachtung aus. Es wäre irreführend, die „Erlösung von der Welt" im Sinne des Christentums akosmistisch zu verstehn, denn Ziel der Erlösung bleibt dem christlichen Glauben die Versetzung in eine neue Welt in „verklärter Leiblichkeit". Alle Pflege des Innenlebens darf nicht zur Vernachlässigung der äußern Gaben und Aufgaben führen. Denn Gott ist und bleibt

1) Vgl. die Zitate bei Riehl, S. 478 f., 530, 401/2.

„geoffenbart im Fleisch", in der sinnfälligen raumzeitlichen Wirklichkeit eines bestimmten Menschenlebens und somit in aller Wirklichkeit überhaupt. Dieser Eingliederung des religiösen Lebens in die phänomenologische Wirklichkeit entspricht dann auch seine Gebundenheit an prinzipiell erkennbare Gesetzmäßigkeit. Verstiegener Mystik gegenüber, die sich anmaßt, mit Gott zu verkehren, wie er „an sich" ist, wird die Seelenpflege durch „das Wort" entschieden betont, ja es wird alles Seelenheil von Gottes Führungen in Natur und Geschichte abhängig gemacht. Damit ist festgestellt, daß die religiösen Inhalte des Heiligen, Seligen und Ewigen genau wie die allgemein geistigen des Wahren, Guten und Schönen nur einem Streben erreichbar werden, das der in Natur und Geschichte waltenden Gesetzmäßigkeit, der Wechselwirkung aller geistigen und sinnlichen Faktoren im Geistesleben der Menschheit entspricht. Mag die Anerkennung dieser prinzipiellen Zusammenhänge noch unsicher sein, ihre erfolgreiche Durchführung gerade an den wichtigsten und tiefsinnigsten Phänomenen der Religionsgeschichte in weitem Felde stehen, so ruht doch eben auf dem Prinzip dieser allumfassenden Gesetzmäßigkeit das gute Gewissen der Theologie, Wissenschaft, zwar nicht von Gott (was unmöglich) aber doch von der Religion d. i. vom Gottesglauben und der Gottesverehrung zu sein.

Mit dem bisher Gesagten sind die Konsequenzen eines subjektivistischen Idealismus, gegen den schon Kant selbst sich mit Schärfe verwahrt hat, als irreführend abgelehnt. Damit ist allerdings die Frage, ob es auf der Grundlage der transzendentalen Aesthetik nicht auch echten Idealismus geben kann, der dann ein objektiver sein müßte, noch nicht erledigt. Indes müssen wir, ehe wir uns ihr und damit letzten Ausblicken zuwenden, zunächst den Einwendungen des Empirismus Gehör schenken. Die prinzipielle These eines reinen Empirismus müßte aussprechen, daß in der wissenschaftlichen Erkenntnis aprioristische Elemente nicht vorhanden bzw. auszumerzen sind. Das würde voraussetzen, daß es reine (von jedem a priori freie) Erfahrung gebe und diese sich auch rein erfahrungsmäßig ordnen lasse. Dergleichen behaupten könnte aber nur, wer den Sinn des kantischen Gedankenganges überhaupt nicht verstanden hat. Denn daß jeder Gedanke ein Bewußtsein voraussetzt, dem er angehört, und daß jede Vergegenwärtigung eines Gegenstandes in Gedanken diesen in Raum und Zeit vorstellt, sind ja eben selbst Tatsachen der Erfahrung, um deren Zusammenhang und fundamentale Bedeutung für die Erkenntnis es sich bei Kant handelt; ebenso läßt sich die logische Verarbeitung der Wissenselemente in ihrer Notwendigkeit nicht bestreiten. Abgelehnt werden können mithin nicht die von Kant als aprioristisch bezeichneten Elemente, sondern nur die Notwendigkeit, ja das Recht einer solchen Sonderung der aprioristischen Elemente aus dem Gebiet der allumfassenden Erfahrung kann in Abrede gestellt werden. Um den Unterschied der Vorstellungen von Raum und Zeit als allgemeiner Anschauungsformen von andern Vorstellungen sinnlicher wie logischer Art und um ihre reine Idealität

muß es sich handeln, also um Fragen zunächst der Logik und Psychologie, sodann der Mathematik und Mechanik.

Die bei Kant vorliegende Unterscheidung der Vorstellungen von Raum und Zeit als allgemeiner Anschauungsformen von dem Stoff der Empfindungen ist vielfach beanstandet, wird aber neuerdings, auch wenn man andre Ausdrücke bevorzugt, als ein sachlich begründeter anerkannt [1]). Denn so innig die Verbindung ist, die zwischen den Empfindungen von Farben, Tönen usw. und dem Raum- und Zeitbewußtsein besteht und so deutlich ein bestimmter Zusammenhang des Raumbewußtseins mit dem Gesichts- und Tastsinn, des Zeitbewußtseins mit dem Gehör hervortritt, so ist doch dieser Zusammenhang trennbar. Zwar lassen sich Empfindungen nicht erleben, ohne daß Raum- und Zeitbewußtsein miterlebt wird, wohl aber können wir uns des Raumes und der Zeit bewußt werden, ohne gleichzeitig bestimmter Empfindungsqualitäten inne zu werden, wie wir ja auch bei der Gesichtswahrnehmung zwischen beleuchteten Punkten nicht Nichts, sondern Raum wahrnehmen. Der hier auftretende Unterschied hängt ersichtlich damit zusammen, daß allen Empfindungen bestimmte Qualität und Intensität eignet, welche dem Raum- und Zeitbewußtsein fehlen oder doch mindestens nicht ausgesprochen hervortreten. Vor allem haftet ihnen ein viel größeres Maß von Objektivität an. Im Wechsel der Empfindungen verharrt doch das Bewußtsein dieses Wechsels und erhält sich unberührt von allem Wechsel die Raumanschauung; wir können daher Raum und Zeit als ein in allem Wechsel der Empfindungen konstant Beharrendes herausheben. Deshalb ist *mit der Lokalisierung der Empfindungen an bestimmtem Raum und in bestimmter Zeitfolge der Eindruck der Objektivität und Wirklichkeit gegeben.* Diesen Charakter teilen zwar Raum und Zeit mit den logischen Funktionen, so daß man sie als „Objektivitätsfunktionen" gemeinsam den Empfindungen zur Seite stellen kann als eine besondere Gruppe elementarer Bewußtseinsvorgänge, welche „die Gegenstandsbezogenheit der Erlebnisse unsers Gegenstandsbewußtseins" [2]) repräsentieren. Aber ohne Frage gehören Raum und Zeit untereinander enger zusammen als mit den andern Funktionen, die zum logischen Denken in enger Beziehung stehen, während jene noch die Unmittelbarkeit der Empfindung an sich tragen und den Charakter der passiven Gegebenheit des Eindrucks mit ihr teilen.

Unzweifelhaft hat Kant Raum und Zeit in der logischen Abstraktion, wie diese Vorstellungen in Newtons Naturphilosophie ausgeprägt sind, im Auge. Die naturwüchsigen Vorstellungen, die die heutige Psychologie ermittelt, sind davon erheblich verschieden. Hierauf ist noch zurückzukommen, indes zeigt gerade die psychologische Analyse unverkennbar ein Moment,

---

1) Vgl. Ebbinghaus-Dürr, Grundzüge der Psychologie, I, S. 441 f. und die dort bezeichnete Literatur.

2) Ebbinghaus-Dürr I, S. 446.

auf das in dem Zusammenhange unsrer Untersuchung großer Wert zu legen ist, den Subjektivismus. Ich frage jetzt nicht, ob etwa die Raum- und Zeitvorstellung auf objektive Gründe, vielleicht „absoluten Raum" und „absolute Zeit" zurückzuführen ist, sondern nur dies stelle ich als unbestreitbare Tatsache fest, daß unser Raum- und Zeitbewußtsein eine rein subjektive Größe ist. Schon die geometrisch-optischen Täuschungen, die auf Beeinflussung des Bildes durch Nebenreize beruhen, beweisen es; ihnen stehen bekannte Irrungen hinsichtlich der Länge oder Kürze einer verflossenen Zeit zur Seite [1]). Noch überzeugender wirkt es, wenn wir das grundlegende psychische Erlebnis ins Auge fassen.

Gehen wir von der Zeit aus. Das Problem der Zeit stellt uns allerdings noch vor eine ganze Anzahl ungelöster und viel umstrittener Fragen; schon die Feststellung des psychischen Tatbestandes bereitet hier große Schwierigkeiten. Aber unverkennbar gibt es unmittelbare Erlebnisse des Zeitbewußtseins, die spezifischer Art sind. Ob man sie als Empfindungen oder als Gefühle charakterisieren soll, bleibe dahingestellt, ebenso ob sie andern geistigen Inhalten untrennbar anhaften oder auch eine Sonderexistenz führen können. Tatsache ist jedenfalls, daß das Zeitbewußtsein, mag es auch mit motorischen und Gehörsempfindungen in besonders engem Konnex stehen, sich mit jedem Bewußtseinselement verbindet und somit dazu befähigt ist, alle Erlebnisse zu einem einheitlichen Zusammenhange zu verweben. Das Zeitbewußtsein besteht nicht im Wechsel der Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle in unserm Bewußtsein, sondern im Bewußtsein dieses Wechsels selbst. Wir spüren unmittelbar die Veränderung, das Fließen, spüren ebenso (auch ohne alle Vergleichung, also absolut) die Geschwindigkeit, mit der sie sich vollzieht und die Richtung, in der sie sich vollzieht. Diese Richtung ist eine ganz bestimmte, nicht umkehrbare. In alledem erscheint das Zeitbewußtsein als ein Schatten der Tätigkeit des Ich und doch ist es nicht etwa eine Tätigkeitsempfindung, sondern hat etwas Passives an sich. Die Vergangenheit versinkt, die Zukunft steigt auf und wir sind zwischen beide gestellt; so mag man es wohl eine „Grenzempfindung zwischen der nicht mehr empfindbaren Vergangenheit und der noch nicht empfindbaren Zukunft" nennen [2]). Die Grenze ist das Gegenwartsbewußtsein. Uebrigens entspricht, was für unser Zeitbewußtsein als unmittelbar gegebene Gegenwart sich darstellt, einem wirklichen Geschehen, das bereits vergangen ist. Die Zeitgröße, die von uns unmittelbar in einem einzigen Bewußtseinsakt erfaßbar ist, beträgt äußerstenfalls wenige Sekunden, die Minimalgrenze schwankt nach der Empfindlichkeit für Sinneseindrücke und kann bei akustischen Reizen bis auf Tausendstelsekunden herabsinken, aber natürlich gibt es eine Grenze, wo die

1) Vgl. z. B. Witasek, Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges [1910] S. 309 ff., auch die kurze Zusammenfassung bei K. Bühler, Zeitsinn und Raumsinn, im Handwörterbuch der Naturwissenschaften, Bd. 10 [1915] S. 738 bis 740 (Raum); S. 745/46 (Zeit).

2) Adolf Stöhr, Psychologie [1917] S. 239.

Empfindungseinheiten ineinander verfließen, eine andre, wo distinkte Eindrücke nicht mehr unterschieden werden und auch die gleichsam darauf schwebende Zeitempfindung eine letzte Einheit bildet [1]). Es wird behauptet (von Stöhr), daß dies Erlebnis der Grenzempfindung das einzige sei; als das einfachste und ursprünglichste wird man es gelten lassen müssen; das einzige ist es nicht, man müßte sonst Erinnerung und Rhythmusempfindung rein physiologisch erklärlich machen [2]). Indes ist das Gefühl für Rhythmus unzweifelhaft ein echtes Erlebnis, bei dem die Beteiligung motorischer Komponenten zwar die Regel bildet, aber doch nicht unerläßlich ist. Damit ist die ursprüngliche Zusammenfassung mehrerer Zeitempfindungen zum einheitlichen Ganzen erwiesen. Diese Synthese vollzieht sich beim Rhythmus unter Führung eines betonten Gliedes, also eines Intensitätsfaktors. Denselben Dienst können in andern Fällen andre Faktoren leisten, welche eine natürliche Gruppenbildung von Empfindungen und auf ihnen schwebenden Zeitempfindungen führen. Alle diese Bildungen und somit auch das Erlebnis der Dauer, das Nicht mehr und Noch nicht, ebenso aber auch Erinnerungs-Akte, wie das Bewußtsein, etwas schon gesehen, gehört, erlebt zu haben, dabei gewesen zu sein, sind, wie man sieht, durchaus subjektiver Art. Der Objektivierungsprozeß beginnt erst mit der Einordnung dieser Gruppen in einen einheitlichen Zusammenhang durch Vergleich der Zeiträume miteinander, insbesondere aber durch die Zuordnung der Zeiten zu Bewegungen und Räumen und die damit erfolgende Emanzipation des Zeitmaßes vom subjektiven Zeitbewußtsein. Daß in der Tat die hiermit skizzierte Tendenz ganz andre Wege einschlägt, als das subjektive Zeitbewußtsein und ganz andrer Art ist, läßt sich daran erkennen, daß im Traum zwar nie das Zeitbewußtsein, wohl aber die zeitliche Orientierung fehlt. Ebenso ist bei Geisteskranken und Geistesschwachen, wo die Subjektivität vorherrscht, die zeitliche Orientierung gewöhnlich mangelhaft, auch Erinnerungstäuschungen über zeitliche Beziehungen sind nicht selten [3]).

Die gleiche These des reinen Subjektivismus (mit gleichem Vorbehalt hinsichtlich der Objektivität, die dahinter steht) läßt sich auch mit Bezug auf das Raumbewußtsein durchführen. Ja wir erhalten hier zwei [4]), im Grunde völlig voneinander unabhängige, gänzlich subjektive Raumsysteme, den Tastraum und den Gesichtsraum, die allerdings beim erwachsenen, sehenden

1) Vgl. Ebbinghaus-Dürr und Bühler sowie die dort genannte Literatur.
2) Wie Stöhr, S. 239 f., 251 f. versucht. Die große Bedeutung organischer Bedingungen für die Rhythmik soll nicht in Abrede gestellt werden, vgl. Verworns Ausführungen über rhythmische Entladungen (Erregung und Lähmung [1914] S. 227 ff.).
3) Z. B. Störring, Psychopathologie, 1900, S. 259 ff., 389.
4) Ein „geringes räumliches Grundkapital" stellt Stumpf auch für den Gehörssinn fest (Tonpsychologie II, 51) und gleiches wird für die andern Sinne gelten.

Menschen zu einer vollen Einheit angeglichen sind. Doch läßt sich dieser Prozeß beim Kinde [1]) in den ersten Lebensjahren, ebenso an operierten Blindgeborenen [2]) noch im einzelnen beobachten. Ueber die Gestaltung des Tastraums in voller Unabhängigkeit vom Gesichtsraum ist es natürlich schwierig, Bestimmtes auszumachen. Ersichtlich bildet er sich auf taktil-motorischer Grundlage, da ja hier die Wahrnehmung durch die Berührung erfolgt, in der Berührung aber naturgemäß nichts erkannt wird als eine Veränderung der eignen Körperempfindung. Die Organisation der Empfindungskreise des Tastsinns muß auch die Erzeugung der räumlichen Beziehungen in bestimmter Weise beeinflussen. Wenn aber behauptet wird, daß es einen echten haptischen Raum überhaupt nicht gebe, sondern nur ein bescheidenes Maß von Beherrschung des Raumes [3]), so wird das durch die Erfahrung widerlegt. Helen Keller [4]), deren unmittelbares Wissen fast ganz auf den Tastsinn (nebst Druck- und Temperaturempfindung) in Verbindung mit Geruch und Geschmack zurückgeht, ist ein sprechender Beweis dafür, daß sich auf taktil-motorischer Grundlage ein Raumgebilde, eine Raumanschauung zu entwickeln vermag, die ein Verständnis geometrischer Sätze ermöglicht [5]).

Ganz anders, aber nicht minder subjektiv baut sich die optische Raumgestaltung auf. Auch hier fehlt es gewiß nicht an Zügen, welche die Unabhängigkeit vom Subjekt nachweisen, mindestens nahelegen, aber unverkennbar ist die Subjektivität auch des optischen Raumes; nicht nur insofern als der Akt der räumlichen Orientierung die Umbildung eines chemischen Zersetzungsprozesses, den das Licht auf den Zäpfchen und Stäbchen des optischen Apparates hervorruft, in Empfindung und Raumbewußtsein darstellt (wie analoges von jedem Wahrnehmungs-

1) W. Stern, Entwicklung der Raumwahrnehmung beim Kinde (Bericht des dritten Kongresses für experimentelle Psychologie, 1908, S. 239 ff.).

2) Vgl. E. B. Hofmann, Die Lehre vom Raumsinn des Doppelauges (Ergebnisse der Physiologie, Bd. 15 [1916] S. 238—339); daselbst umfassende Literaturangaben.

3) Stöhr, S. 216 ff.

4) Helen Keller, Geschichte meines Lebens, 1908.

5) Sie zeigt allerdings wenig Orientierungssinn (S. 189), aber ihre Beschreibung des Ozeans und einer gefahrvollen Fahrt auf demselben, des Niagarafalls, des Abenteuers auf einer Eisenbahnbrücke beweist, in wie hohem Maße die gesteigerte Reaktion des Körpers auf die umgebenden Verhältnisse ein Situationsbild zu liefern vermag: „Das Getöse und der Lärm der Stadt peitscht meine Gesichtsnerven; ich fühle das rastlose Auf- und Niederwogen einer ungesehenen Menschenmenge und das mißtönende Treiben macht einen peinlichen Eindruck auf mich . . .“ (S. 125, 47, 53 f., 168, 122). Ausgesprochen ist ihr plastischer Sinn, und sie meint die wirklichen Dimensionen und die körperliche Statur eines plastischen Werkes sogar unmittelbarer zu empfinden als der Sehende. (S. 189, 129 f., 170 usw.). Sie vermag Umrißzeichnungen anzufertigen, an geraden und gekrümmten Drähten sich, wenn auch mit Mühe, eine klare Vorstellung geometrischer Figuren zu verschaffen und zeigt eine überraschende „Stärke des konstruktiven Denkens“. (S. 189/90, 198). Ja, wenn wir sie beim Worte nehmen dürften, was allerdings bei ihrer starken Aneignungsfähigkeit und lebhaften Phantasie mißlich wäre, müßten wir annehmen, daß sie im Traume Gesichts- und Gehörsempfindungen hat. (S. 345).

vorgang gilt), sondern die subjektive Eigenart eben des physiopsychischen Sehaktes zeigt sich auch nachweisbar in einer Reihe besonderer Züge. Die Wahrnehmung des Himmelsgewölbes als einer etwas platt gedrückten Kugelscheibe spiegelt den innern Bau des Auges. Derselbe bewirkt, daß nur solche Gerade, die durch den Fixierpunkt gehen, als gerade erscheinen; alle andern erscheinen, wie z. B. die Quadratformen des Schachbrettes, im Sinne der Hyperbel verzerrt, umsomehr, je weiter sie sich von jenem entfernen, etwa so, wie eine Zeichnung auf einer Gummischeibe verzerrt würde, wenn man den Gummi immer stärker auseinanderreckte [1]). Auf andern Eigentümlichkeiten unsers optischen Apparates beruht es, daß wir eine Vertikale unwillkürlich länger sehen als die Horizontale von gleicher Abmessung (wie denn auch die Unterschiedsschwelle bezüglich der Vertikalen höher liegt), und daß wir Annäherung eines Gegenstandes an uns genauer und sichrer wahrzunehmen vermögen als daß und wie er sich von uns entfernt. Eine bestimmte Formung erhält unser optisches Bild aber auch schon durch die physiologischen Bedingungen, unter denen die Entstehung eines Gesichtseindrucks überhaupt steht. Ein Reiz muß bestimmte Zeit einwirken, um wahrgenommen zu werden, ebenso hat die Unterscheidungsfähigkeit für zwei oder mehr verschiedene gleichzeitige Reizungen der Netzhaut bestimmte Grenzen, die von der Verteilung der Zäpfchen und Stäbchen der Netzhaut abhängen. Am dichtesten liegen sie in der Netzhautgrube, die damit zur Stelle des deutlichsten Sehens wird, während nach dem Rande hin die Schärfe sehr schnell abnimmt. Indem wir einen Gegenstand fixieren d. h. auf die Stelle des deutlichsten Sehens bringen, erhalten wir genauen Einblick in seine Strukturverhältnisse, während das indirekte Sehen nur Umrisse ergibt, die uns die allgemeine räumliche Orientierung ermöglichen. Ein gleichzeitig umfassendes und deutliches Bild vermögen wir nicht zu gewinnen.

Betrachten wir nun den *subjektiven Sehraum* selbst, so zeigt sich von vornherein, daß er *ein gemeinschaftliches Maß mit den Dimensionen der Objekte im objektiven Raume überhaupt nicht besitzt* [2]), sondern dies kommt erst durch Zuordnung der optischen zu taktilmotorischen Funktionen zustande. Das beweist die Entwicklung des Kindes, das im „Nahraum" nach Objekten in etwa drei Monaten zu greifen beginnt, dessen Kenntnis vom „Fernraum" aber sehr unvollkommen bleibt, solange sie auf passive Wahrnehmung durch Auge und Ohr angewiesen ist [3]). Auch bei Erwachsenen zeigt das Experiment, daß bei Fernhaltung empirischer Merkzeichen, auch bei ungewohnter Kopf- (und Augen-)stellung, die Bestimmung der Entfernung durchaus versagt [4]). Erst muß sich die Unterscheidung des eigenen Leibes von

1) Vgl. Bühler a. a. O.
2) Vgl. z. B. Hofmann, S. 254. Jaensch, Zeitschr. f. Psychol. Ergänzungsband 6, 356 f.
3) Vgl. Stern a. a. O.
4) Vgl. auch die Beobachtungen an operierten Blindgeborenen sowie die lehrreichen Mitteilungen über Kaspar Hauser bei Jaensch 6, 236.

andern Sehdingen und ein Bewußtsein von seinen Lage- bzw. Größenverhältnissen entwickelt haben, ehe auf dem Wege der Verschmelzung von Seh- und Tastraum auch eine unmittelbare Größenabmessung der Sehdinge erfolgen kann (womit nicht ausgeschlossen ist, daß diese auch in gewissen Eigenschaften des primären Sehraums bereits vorgebildet ist).

Aber nicht nur die Abmessung des (objektiven) Raumes ist dem Sehraumbewußtsein ursprünglich fremd, sondern auch die Richtung des Raumes. Wir nehmen, wie bekannt, nicht unmittelbar wahr, mit welchem Auge oder gar an welcher Stelle des Auges wir etwas sehen. Damit mag es irgendwie zusammenhängen, daß für die primitive Bilderkenntnis des Kindes alles am Umriß hängt, die Raumrichtung ganz indifferent ist. Das Bilderbuch wird oft verkehrt gehalten, die Spiegelschrift wird ebenso leicht erkannt (oft auch geschrieben), wie die gewöhnliche, ein Zeichen dafür, daß die Beziehung der Raumform zur Richtung, die im ausgebildeten Raumbewußtsein eine so feste ist, beim Kinde noch im Werden ist; ihm kann die Form als solche ein selbständiges Erlebnis sein. Daraus wird man folgern müssen, daß das optische Bild als solches noch keine eindeutige Richtung hat, kein Oben und Unten, kein Rechts und Links [1]). Daß die Auszeichnung der Vertikalen jünger ist als die der Horizontalen, die schon in der Verbindungslinie der Augenmittelpunkte angelegt ist, dafür sprechen manche Anzeichen, die eine größere Sicherheit in der Wahrnehmung der Horizontalen zeigen [2]). Von diesen Gesichtspunkten aus ergibt sich eine einfache Lösung des vielverhandelten Problems, wie wir die Dinge aufrecht sehen können, während doch die Netzhautbildchen sie auf den Kopf stellen. Die Antwort wäre, daß das optische Bild überhaupt primär keine Richtung hat, sondern diese erst durch Assoziation mit taktilen Raumwahrnehmungen erhält. So brachte Stratton es durch tagelanges beständiges Tragen einer bildumkehrenden Linsenkombination dahin, daß er in einem Gesichtsraum, in dem rechts und links, oben und unten miteinander vertauscht waren, sich wieder orientieren konnte, ja nach einiger Zeit die Gegenstände, die ihm zuerst verkehrt erschienen, wiederum aufrecht sah [3]). Auf Grund der von Cyon [4]) zusammengestellten zahlreichen Belege möchte ich es für sehr wahrscheinlich halten, daß es speziell eine von den Bogengängen des Ohrlabyrinths ausgehende Sinnesempfindung ist, die sich im Richtungsbewußtsein ausdrückt. Damit würde auch gut stimmen, daß die Ursprungsstelle des Nervs der Bogengänge mit denen der Augenmuskelnerven durch bestimmte Bahnen verbunden ist, welche im Dienste des Mecha-

1) Vgl. Stern a. a. O.
2) Vgl. Bühler a. a. O.
3) Zitiert nach Hofmann a. a. O. S. 285.
4) von Cyon, Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit 1908. — Im übrigen bedürfen Cyons Sätze der kritischen Nachprüfung, seine Experimente der Bestätigung. Besonders interessant wäre es, wenn ein Einfluß intensiver Inanspruchnahme des Gehörs auf die Sicherheit der Richtungswahrnehmung (S. 293 ff.) sich feststellen ließe.

nismus jener assoziierten Augenbewegungen stehen, durch welche störende Bewegungen des Kopfes kompensiert werden [1]). Was hiernach als primärer Sehraum übrig bleibt, sind somit Gebilde, die durch Farbe oder Helligkeitsunterschiede irgendwie bezeichnet sind, für die aber ein festes Koordinatensystem nicht besteht.

Vielumstritten und in manchen Beziehungen noch ungeklärt ist das Problem der Tiefenwahrnehmung. Unzweifelhaft handelt es sich auch hier um eine echte, unmittelbare Raumwahrnehmung, aber ebenso sicher ist, daß dieser unmittelbare Eindruck (gerade wie der der absoluten Größe) sehr komplexer Art ist. Fraglos basiert er beim gewöhnlichen Sehen mit beiden Augen auf einer bestimmt festgelegten physiologischen Einrichtung, darauf, daß die gereizten Netzhautstellen (wenn man die Foveae centrales genau auf einander gelegt denkt) sich nur teilweise völlig decken (diese Stellen geben die Flächenansicht), zum Teil nur in mehr oder minder große Nachbarschaft fallen und dann ersichtlich (falls die Entfernung nicht zu groß ist) zentral verschmolzen werden. Diese „querdisparaten" Netzhautstellen ergeben unter normalen Umständen den Tiefeneindruck. Ob dieser Aufnahmeapparat für sich allein bereits ausreicht, um einen solchen zu erzeugen, ist umstritten [2]), sicher aber ist, daß bei Ausgestaltung des Tiefeneindrucks andre Motive stark mitwirken, die der Erfahrung oder der Phantasie entstammen. Offenkundig ist diese Beteiligung der Phantasie bei der räumlichen Auslegung ebener perspektivischer Zeichnungen. Doch läßt sich durch geeignete Versuchsordnung zeigen, daß die binokulare Tiefenwahrnehmung im Widerstreit mit andern Motiven einen weit stärkeren Zwang übt und sich ihnen gegenüber durchsetzt [3]).

Erwähnt sei schließlich der Einfluß zentraler Faktoren auf das Raumbewußtsein. Auf einen solchen weist schon die Tatsache, daß wir normalerweise mit beiden Augen doch nur ein Bild sehen; desgleichen der Umstand, daß Akkomodation und Konvergenz beider Augen gesetzmäßig einheitlich geregelt werden. Ein Willensimpuls beherrscht beide Augen gleichzeitig und ordnet ihre Blicklinien gleichmäßig auf einen Punkt. Verändern wir die Blicklinie ein wenig, so sollten wir gleichzeitig mit der Augenbewegung eine Veränderung der Raumverhältnisse erwarten; diese erfolgt indes nicht, weil sie durch eine kompensierende Verschiebung der Netzhautbilder (die um den entsprechenden Winkel gedreht werden) wettgemacht wird, — falls die Bewegung eine willkürliche war; bei unwillkürlichen Augenbewegungen tritt dagegen eine entsprechende Verschiebung des Bildes ein. Man muß daraus folgern, daß die Veränderung

1) Högyes, Ueber den Nervenmechanismus der assoziierten Augenbewegungen, 1913 (besonders S. 88, 126 f., 139 f. und Tafel XII).

2) Dagegen namentlich die beachtenswerten Untersuchungen von Jaensch, a) Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen 1909, b) Ueber die Wahrnehmungen des Raumes 1911 (Ergänzungsbände 4. 6 der Zeitschr. f. Psychologie).

3) Vgl. Hofmann 280 f.

der Netzhautstellung nur dem willkürlichen Bewegungsimpuls parallel geht, also von der Verlagerung der Aufmerksamkeit abhängt. Das bestätigt sich durch die merkwürdige Beobachtung, daß wenn der Impuls gegeben, aber die Augenbewegung (etwa infolge von Lähmung) garnicht voll ausgeführt wird, ebenfalls die Bildverschiebung eintritt (mithin die der Absicht nach erforderliche Netzhautverschiebung stattgefunden hat [1]). Ein ganz analoger Vorgang findet statt, wenn wir den Blick von einem fernen Gegenstande auf einen nahen richten; es ändert sich dann gleichzeitig mit der Konvergenz und Akkomodation für die Nähe auch der Maßstab des Sehfeldes, so daß der gleiche Gegenstand in verschiedenen Entfernungen vom Auge trotz der sehr verschiedenen Größe des Netzhautbildes ungefähr gleich groß gesehen wird. Auch hier kann der zentrale Faktor, der die Aenderung des Größenmaßstabes herbeiführt, mit der Akkomodation in Widerspruch gesetzt werden und ruft dann je nach den Umständen ein Kleiner- oder Größererscheinen der Objekte hervor [2]). Sehr eingehende Untersuchungen des Einflusses, den neben der peripher-physiologischen Komponente eine zentrale, die „Ueberschaubarkeit", auf die Deutlichkeit des Sehobjekts übt, verdanken wir Jaensch, doch sind die Untersuchungen noch zu sehr im Fluß und die Ergebnisse zu umstritten, als daß darauf hier eingegangen werden könnte. Besonderes Interesse bietet seine Interpretation der Sehstörungen bei Geistes- und Nervenkranken [3]). Erwähnt sei schließlich noch ein durch Goldstein und Gelb [4]) eingehend untersuchter Fall von Seelenblindheit eines Kriegsverletzten, der bei völliger Unversehrtheit der Licht- und Farbenempfindung eine hochgradige Störung des optischen Erkennens zeigt. Er hat „farbige und farblose Flecke in einer gewissen Verteilung im Sehraum", aber diese erwecken einen wirrnisartigen Eindruck, nicht den eines spezifisch charakterisierten, festgestalteten Ganzen. Nur so grobe Eigenschaften, wie Höhe und Breite und ihr Verhältnis zueinander und ähnliches kann er optisch erfassen, dagegen fehlt seinen Eindrücken selbst ein so einfaches Gepräge wie das des Dreiecks, Quadrats, der Geraden, Krummen usw. Ebenso fehlt ihm das Verständnis für Buchstaben, sofern er sie nicht durch Schreibbewegung identifizieren kann, und das alles, obwohl er vortrefflich zeichnen und schreiben kann [5]). Daraus ergibt sich der wohl zwingende Schluß, daß das optische Gestaltenschauen nicht ohne einen zentralen Akt zustande kommt.

Unsere Untersuchung hat die subjektive Art auch der optischen Raumanschauung sowie ihre Bedingtheit durch eine Fülle physiologischer und psychischer Faktoren ergeben, die von dem Objekt, um dessen Erfassung es sich handelt, völlig unabhängig sind.

1) Hofmann S. 289 ff.
2) Ebenda S. 309—11.
3) Bd. 4, S. 150—264.
4) Zeitschr. f. d. gesamte Neurologie und Psychiatrie, 1918, S. 1—142.
5) Vgl. besonders S. 20 f., 76 f., 128 f.

Diese Subjektivität ist sogar eine durchaus individuell geartete. Wäre sie nichts als dies, so wäre Wissenschaft als gesicherte Erkenntnisarbeit an gemeinsam gegebenen Objekten nicht möglich. In Wirklichkeit aber enthalten Raum- und Zeitanschauung so starke Objektivierungstendenzen, daß das Bewußtsein um ihre Subjektivität erst durch eindringende logische und psychologische Untersuchung überhaupt erweckt werden kann. Darin liegt der beste Beweis dafür, daß es möglich ist, ihnen das individuell-subjektive Gepräge abzustreifen, durch Zurückgang auf die allgemein-menschlichen, unveränderlichen Grundzüge und durch Abstellung der Fehler oder vorsichtige Beachtung der unvermeidlichen Fehlerquellen ein Instrument wissenschaftlicher Verständigung zu schaffen, das sich in rastloser Arbeit bewährt und eben dadurch den Objektivierungsprozeß weit über seine psychologischen Ausgangspunkte hinaus fortgeführt hat. Besitzen wir aber in unserm, zum allgemein menschlichen abgeklärten Raum- und Zeitbewußtsein notwendig subjektive und dennoch in alle Wirklichkeit, die uns gegeben werden kann, eingehende und sie eben als Wirklichkeit vor uns stellende und ordnende Größen, so stehen wir damit erneut vor Kants Apriorismus von Raum und Zeit. Zunächst in dem rein logischen Sinn, in dem jeder Allgemeinbegriff oder jede Regel allem Einzelnen vorangehen, das sie in sich befassen, dann aber auch in dem strengeren Sinn, daß sie präempirisch sind, aller Erkenntnis von „Dingen" vorangehen. Unhaltbar ist freilich die bei Kant vorliegende Annahme, daß Raum- und Zeitvorstellung fertig und als Ganzes dem Geiste entspringen, wie Minerva dem Haupte des Zeus; in Wirklichkeit handelt es sich um sehr komplizierte Größen, die durch psychologische Analyse in ihre Teile zerlegt und einzeln nachgewiesen werden können. Durch diesen Nachweis ist indes der Grundgedanke Kants nicht im mindesten erschüttert. Raum- und Zeitvorstellung gelten ihm ja keineswegs als unabänderliche, in ihrer innern Notwendigkeit aufweisbare Größen, sondern nur als (für Menschen) tatsächlich allgemein gegebene, ob auch unbegreifliche Anschauungen, ohne welche der Geist überhaupt nicht Gegenstände bestimmt vorzustellen vermag und die darum apriorische Voraussetzungen aller Erkenntnis von Gegenständen bilden. An dieser Auffassung ist aber durch die psychologische Analyse nichts geändert worden und kann (da sie Gegebenes nur zu begreifen, nicht zu verändern vermag) nichts geändert werden. Höchstens kann man sagen, Kants Position sei (unter Ausschaltung einer unrichtigen Nebenvorstellung) noch gefestigt worden, sofern es in hohem Maße gelungen ist, das, was er noch als ein Unbegreifliches im ganzen hinnehmen mußte, in Teile zu zerlegen und in seinem Werden aus solchen zu erfassen, was immerhin ein gewisses Maß logischer Befriedigung verschafft.

Darüber, daß Kant mit seinem, allgemeingültige und sichere Erkenntnis konstituierenden Grundgedanken Recht behalten hat, beginnen sich denn auch die führenden Forscher auf dem Gebiete der physiologischen Psychologie

immer mehr einig zu werden. Es gibt drei Auffassungsmöglichkeiten der Raum- und Zeitprobleme, die empirische, nativistische und genetische und alle drei sind von Helmholtz, Hering und Wundt in Meisterwerken entwickelt worden, die bis in die heutige wissenschaftliche Arbeit hinein einen tiefgreifenden Einfluß üben; alle drei Schulen aber nähern sich in steigendem Maße dem Gedanken Kants. Herings Nativismus stand durch seine Anerkennung der Ursprünglichkeit der Raumanschauung von vornherein in einem gewissen Verhältnis zu Kant; er hatte damit den Grundgedanken des genialen Johannes Müller, der Kants Raumanschauung ins Physiologische übersetzt hatte, zu einer umfassenden Theorie erweitert. Aber während J. Müller es noch dahingestellt ließ, ob die Empfindung peripherischen Ursprungs sei (was seine Darstellung bevorzugt) oder zentralen, und das Raumbewußtsein auf Vorstellung (Urteil), die durch Erfahrung bewährt wird, also auf zentralen Ursprung zurückführte [1]) hob Hering diesen zentralen Zusammenhang auf und band das Raumbewußtsein an die sinnliche Einzelempfindung, deren Ursprung er im wesentlichen auf die Eigenart des peripherischen optischen Apparats zurückführte [2]). Indes hat die neuere Forschung, wie oben hervorgehoben, die zentrale Bedingtheit der Raumanschauung in steigendem Maße feststellen müssen. Umgekehrt hob Helmholtz, dessen Gedanken durch Kant von vornherein tiefgehend beeinflußt sind, gegenüber dem physiologisch-sensualistischen Standpunkt die psychologisch-logische Seite des Raumbewußtseins als entscheidend hervor [3]). Es sind, wenn wir von dem Beobachtungsmaterial absehen, im wesentlichen zwei Gesichtspunkte, auf welche sich seine Theorie aufbaut. Ihm erscheint es unvorstellbar, „wie eine einzelne Nervenerregung ohne vorausgegangene Erfahrung eine fertige Raumvorstellung zustande bringen kann“ [4]). Ferner lehnt Helmholtz die Annahme ab, „daß wirklich vorhandene Empfindungen durch eine Erfahrung, die sie als unbegründet nachweist, aufgehoben werden können“, weil es dafür nicht ein einziges wohl konstatiertes Beispiel gebe [5]). Sinnestäuschungen (wie z. B. die geometrisch-optischen) seien Urteilstäuschungen. Damit ergibt sich als Hauptsatz der „empiristischen“ Ansicht: „Die Sinnesempfindungen sind für unser Bewußtsein Zeichen, deren Bedeutung verstehen zu lernen unserm Verstande überlassen ist“ und die er eben im Raumbewußtsein interpretiert [6]). Mit dem sehr mißverständlichen Ausdruck „Verstand“ meint Helmholtz allerdings nur die unwillkürlich erfolgenden psychischen Vorgänge der Ideenassoziation und des unwillkürlichen Flusses der Vorstellungen, die unserm Willen und Selbstbewußtsein daher als eine objektive Naturmacht gegen-

---

1) Handbuch der Physiologie des Menschen Bd. 2 (1845) S. 261 f., 268, 350 ff.
2) E. Hering, 1. Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges (Herrmanns Handbuch der Physiologie III 1), 2. Zur Lehre vom Ortssinn der Netzhaut (Beiträge zur Physiologie I).
3) Handbuch der physiologischen Optik § 26, 33, zitiert nach der dritten Aufl. von 1910.
4) S. 447. 5) S. 451. 6) S. 433.

übertreten, gerade wie die unmittelbar von außen gegebenen sinnlichen Empfindungen [1]). Schließlich erklärt er der Heringschen Annahme von Raumgefühlen, nämlich Höhen-, Breiten- und Tiefengefühlen nicht prinzipiell ablehnend gegenüberzustehen; er würde es vielmehr vorteilhaft finden, sie seiner Theorie einzuordnen; nur müßten die „Raumgefühle" als Lokalzeichen [2]) betrachtet werden, deren räumliche Bedeutung erst durch Erfahrung zu lernen wäre [3]). Diese Ausführungen sind in mancher Beziehung nicht ganz befriedigend. Die (bedingte) Anerkennung von „Raumgefühlen" ist in ihrer Tragweite mit dem ersten Grundsatz nicht ausgeglichen; der zweite Grundsatz aber ist recht prekär und wird von Stumpf unter Hinweis auf Erfahrungen des Tongebiets abgelehnt [4]). Sehr deutlich ist dagegen v. Helmholtz' Grundgedanke, und der Neuherausgeber seiner Optik, v. Kries, hat gewiß nicht unrecht mit der Behauptung, daß sie dem Kantschen Apriorismus, den er selbst mit Energie und Klarheit vertritt, nicht zuwiderläuft [5]). Auch macht er geltend, daß seine eigene (Kantische) Grundanschauung vom Raume mit der nativistischen wie der empiristischen Theorie der Lokalisation des einzelnen Empfundenen gleich verträglich sei [6]).

Analoges läßt sich auch von der genetischen Theorie behaupten. Wundt selbst hebt hervor, daß seine Theorie, die ein Mittleres zwischen Nativismus und Empirismus darstellen soll, präempiristisch sei. *Der psychologische Vorgang, in dem die Raumanschauung entsteht, bilde nicht notwendig einen Prozeß sogenannter Erfahrung, sondern das Assoziationsprodukt werde von der Erfahrung im eigentlichen Sinne überall bereits vorausgesetzt* [7]). Damit ist der Apriorismus der Raumvorstellung (im oben ausgeführten Sinne) anerkannt und damit dürfte Wundt auch die maßgebende Auffassung der Psychologie vertreten. Nicht das gleiche läßt sich von der Ausführung seiner genetischen Theorie behaupten. Die räumliche Tastvorstellung wie die räumliche Gesichtsvorstellung führen sich nach seiner Annahme gleicherweise auf einen Verschmelzungsprozeß von Empfindungen zurück und zwar soll es sich (um nur auf die letztere zu exemplifizieren) um Verschmelzungen der Netzhautempfindungen samt ihren Lokalzeichen mit den Spannungsempfindungen des Bewegungsapparats handeln; aus dieser assoziativen Verschmelzung gehe dann durch eine Art von psychischer Chemie, nämlich durch einen Schöpfungsakt der psychischen Synthese die Funktion der „extensiven Vorstellung" hervor. Beide Grundgedanken sind sehr anfechtbar. Zwar ist ohne Frage das Sehorgan Empfindungs- und Be-

1) S. 439.
2) Der Ausdruck geht bekanntlich auf Lotzes „Medizinische Psychologie" zurück.
3) S. 444. 4) I 21, 31 f. sowie das Register („Täuschungen").
5) A. a. O. S. 458—534.
6) S. 462.
7) Grundzüge der physiologischen Psychologie 5. Aufl., II, 665, 669.

wegungsorgan zugleich und mithin die Gesichtswahrnehmung durch Empfindung und Bewegung bedingt. Aber damit ist nicht gesagt, daß das Bewegungsbild an dem entstehenden Raumbewußtsein gleichen Anteil haben müsse. Die Aequivalenz beider Faktoren wird vielmehr ziemlich allgemein als mit den Tatsachen unvereinbar abgelehnt. Nicht viel besser steht es mit dem zweiten Grundgedanken. Richtig ist, daß die Raumvorstellung erst durch einen bestimmten psychischen Vorgang verwirklicht werden kann, während die angeborene Disposition zur räumlichen Ordnung der optischen Empfindungen nur in dem angeborenen zentralen und peripheren Mechanismus erblickt werden kann, in dem die Reizerregung, das Werden von Empfindung und Vorstellung präformiert sind. Aber es wird, und mit Recht, prinzipiell bestritten [1]), daß es psychische Faktoren gibt, die nur in einem Verschmelzungsvorgang, nicht aber für sich durch die Mittel psychologischer Analyse nachweisbar sein sollen und daß sie durch Verschmelzung ein ganz und gar neues Produkt hervorbringen, in dem sie einzeln nicht mehr zu erkennen sind. In der Tat dürfte hier der Uebergang aus dem Gebiete der psychologischen Analyse in das der physiologischen Hypothese offen zutage liegen.

Welchen Sinn der *Begriff des Angeborenen im Sinne der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis* gewinnt, ist schon angedeutet. Doch dürfte ein kurzes Wort darüber noch angebracht sein. Angeborene Vorstellungen kann es nicht geben, da Vorstellungen Produkte geistiger Tätigkeit sind. Angeboren kann also nur eine geistleibliche Organisation sein, welche die Tätigkeit hervorruft oder begünstigt, durch die spezifische Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle erzeugt werden. Zu beachten ist ferner, daß der Organismus im allgemeinen bei der Geburt durchaus noch nicht fähig ist, alle ihm spezifischen Funktionen auszuüben, sondern daß er dazu einer gewissen Reife bedarf. Speziell sind ihm geistige Funktionen, die an das Zentralorgan gebunden sind, da dieses bei der Geburt zum größten Teile noch nicht funktionsfähig ist, unmöglich [2]); man spricht daher besser von angeerbten, als von angeborenen Anlagen. Weiter gilt, daß der Organismus im Laufe der Phylogenese erst durch Anpassung an die Verhältnisse, d. i. die ihn treffenden Reize, zu dem geworden ist, was er ist; damit ist gegeben, daß die *ererbte Anlage* in den meisten Fällen (und es gilt das insbesondere vom psychischen Gebiet) *nicht als ein innerer Zwang zu einer bestimmten Tätigkeit zu verstehen ist, sondern als die Fähigkeit, auf bestimmte, in der phylogenetischen Entwicklung regelmäßig wiederkehrende Reize in bestimmter Richtung zu reagieren.* Daß diese Betrachtung auch für unser Problem Anwendung findet, bezeugt die phylogenetische Entwicklung des Auges [3]):

1) Vgl. Stumpf a. a. O. 103 f. und sonst.

3) Vgl. darüber die Feststellungen von Flechsig, Gehirn und Seele, 2. Aufl., S. 19 f., 50 ff.

3) Carrière, Das Sehorgan der Tiere, 1885.

Daß auch die Tiere Raumsinn haben und Gestalten in gewissem Umfange zu erkennen vermögen, steht außer Zweifel. Aber nichts berechtigt, ihnen die gleiche Raumanschauung beizumessen, die wir besitzen. Als Regel läßt sich aufstellen, daß schon bei den Wirbeltieren mit dem Abstand vom Menschen der Gestalteindruck abnimmt, während allgemeine Orientierung und Wahrnehmung von Bewegung in weitem Umfange bestehen bleiben [1]). Auch weist z. B. die enge Verbindung des Raumgedächtnisses mit dem Geruchssinn beim Hunde sowie die Orientierungsfähigkeit der Brieftaube darauf hin [2]), daß hier der Ortssinn auf Grundlagen aufgebaut sein muß, von deren Eigenart und Tragfähigkeit wir uns keinen Begriff zu machen vermögen.

Welcher Theorie über die Entstehung des Raumbewußtseins man auch den Vorzug gibt, schließlich langt jeder Forscher bei der für uns anscheinend unüberschreitbaren Grenze an, auf die schon Kant hinwies, bei dem psychophysischen Problem und der tatsächlichen Verkoppelung der physischen und psychischen Vorgänge. Mögen wir auch physiologische Bedingungen anerkennen, so bleibt nichts übrig, als von ursprünglich gegebenen psychischen Elementen auszugehen und zu diesen kann und muß auch das Raum- und Zeitbewußtsein gezählt werden. Nur darüber ließe sich streiten, ob hier nur je ein ursprünglich gegebenes Element anzunehmen sei oder mehrere, aus denen dann durch Verschmelzung, durch eine Integration nach Art der mathematischen, das vollentwickelte Raum-(Zeit-)bewußtsein entstehe. Dieser Streit scheint mir, wie schon oben angedeutet, obwohl noch sehr verschiedene Modifikationen möglich bleiben, im Sinne der zweiten Alternative erledigt.

Was bisher zur Sprache kam, war freilich außer den Hauptbestimmungen des Zeitbewußtseins im wesentlichen nur das Dreidimensionenproblem des Raumes, daneben die Trennung von Raumlage und Richtung und das Maß der Entfernungen. Es wird jetzt noch ergänzend anzudeuten sein, was psychologische und logische Analyse über die sonstigen Eigenschaften des Raumbewußtseins und über seine Beziehungen zum Zeitbewußtsein ermittelt haben. Daß die Raumform ein Problem für sich ist, ist uns schon entgegengetreten. Uebrigens ergeben sich für verschwimmende Konturen und für scharfgezogene geometrische Zeichnungen ganz verschiedene Bedingungen der Auffassung. Von Interesse ist, daß die Gerade gegenüber der Krümmung psychologisch ausgezeichnet ist. Nicht nur besteht für die Abschätzung der Geradheit einer Linie eine auffallend niedrige Schwelle, auch die Konstruktionsfähigkeit der Geraden ist eine sehr gute, und scharf bestimmte Größeneindrücke sind nur von Geraden zu gewinnen. Das unbefangene Abfahren der Linie mit dem Blick wirkt unterstützend, aber entscheidend ist der unmittelbare Eindruck benachbarter Punkte, vermutlich liegt der ausschlaggebende

1) Ebenda S. 190—194.
2) Ueber diese vgl. Tyon a. a. O. S. 205 ff.

Grund in der anatomischen Anordnung der Zapfenreihen der Netzhaut [1]). Sehr ähnlich liegt das Problem paralleler Linien, wenn diese gleichzeitig beobachtet werden können. Divergenz- und Konvergenzgrade von Geraden (also Winkelgrößen) werden weit weniger scharf erfaßt als Parallelen. Auch Größen*proportionen* verschaffen sich einen ungewöhnlich präzisen Ausdruck.

Schon hervorgehoben ist, daß die Vorstellung einer Gestalt neben der Fähigkeit zur Erzeugung der Raumvorstellung auch Betätigung einer an das Zentralorgan gebundenen Fähigkeit, psychologisch und logisch mit Kant gesprochen, der *synthetischen Einheit des Bewußtseins*, erfordert. Der gleiche Sachverhalt liegt bei der unmittelbar anschaulichen Wahrnehmung von Bewegungsvorgängen vor[2]). Hier ist die Synthese noch komplizierter, denn neben den optischen Eindrücken geht das Bewußtsein um die Einheit des wahrgenommenen Gegenstandes und das Zeitbewußtsein in den Akt der unmittelbaren Wahrnehmung ein. Es liegt mithin in diesem Falle ein Verschmelzungsprozeß des Raum- und Zeitbewußtseins vor, der so intensiv ist, daß die beteiligten Elemente erst durch bewußte Aufmerksamkeit getrennt werden können. Man kann daher die Frage aufwerfen, ob nicht auch schon in die Raumanschauung als solche das Zeitbewußtsein als integrierender Faktor eingehe. In der Tat hat Riehl [3]) den Grundsatz ausgesprochen und durchzuführen versucht, daß wir die Vorstellung des Raumes mittelst des Zeitbewußtseins erlangen, daß die Begriffe der Entfernung, der Gestalt, selbst der Koexistenz ursprünglich aus zeitlichen Vorstellungen abstammen und nichts als festgewordene Zeitbegriffe sind — in Verbindung namentlich mit einer bestimmten Eigentümlichkeit unserer Lichtempfindung. Es wäre unbillig, die Einzelausführung, die dem heutigen Stande der Wissenschaft in wichtigen Punkten nicht mehr entspricht und vermutlich von Riehl selbst zum Teil aufgegeben ist, zu beanstanden; dagegen ist es unerläßlich, die überaus scharfsinnige Gedankenführung als Ganzes einer Prüfung zu unterziehen. Riehl nimmt an, daß die Wahrnehmung einer ausgedehnten zweifachen Mannigfaltigkeit das ausschließliche Erzeugnis des Gesichtssinnes sei, die Hinzufügung der dritten Mannigfaltigkeit sowie das Maß der Distanz Erzeugnis des Tastsinns (dem an sich jede Beziehung auf Ausdehnung fehlt) unter Mitbeteiligung des Zeitbewußtseins, während die Raumeigenschaften der Gleichförmigkeit, Stetigkeit und Unendlichkeit einfache Uebertragungen der Zeit- auf die Raumform darstellen [4]). Das letzte Ziel des Gedankenganges liegt in der Feststellung, daß die genannten Momente des Zeitbewußt-

1) Bühler, Die Gestaltwahrnehmung I, S. 71 f., 82 f., 89. Vgl. auch hier und für die nächsten Sätze die kurze Zusammenfassung in der oben erwähnten Abhandlung.

2) Vgl. darüber z. B. Ebbinghaus, 528 ff., sowie das Referat über die neueren Arbeiten von Hofmann, S. 318—39. Ueber eine sehr instruktive Störung der Bewegungswahrnehmung, s. Goldstein und Gelb a. a. O. S. 92 ff.

3) Der philosophische Kritizismus II 1, (1879) S. 80.

4) S. 133—164.

seins (zusammen mit dem Begriff der Koexistenz) nur eine Uebertragung der logischen Einheitsform des Bewußtseins auf die Zeitanschauung darstellen [1]), womit dann Zeit und Raum (bis auf die zugrunde liegenden Empfindungskomponenten) logisch abgeleitet und eben damit ihre formale Apriorität erwiesen sei. Was diesen leitenden Grundgedanken betrifft, so wird man m. E. der Annahme Riehls zustimmen müssen, daß die Zeitvorstellung zugleich mit dem Selbstbewußtsein entsteht und mit seiner Entwicklung Schritt hält [2]) und gleiches wird auch vom Raumbewußtsein gelten müssen. Die spezifisch-menschliche Raum- und Zeitanschauung ist ohne die Einheit der Apperzeption nicht möglich. Dagegen erscheint mir die Einschränkung der Apriorität der Raum- (und Zeit-)Anschauung auf rein logische Eigenschaften [3]) unbegründet und die darin hervortretende Bevorzugung des logischen gegenüber dem sinnlichen Gehalt recht fragwürdig. Gewiß ist in vielen Fällen die logische Zurechtlegung einer Tatsache von noch größerer Befriedigung begleitet als die Feststellung des Tatbestandes selbst, was mit dem näheren Zusammenhang der logischen Funktion mit der Einheit des Bewußtseins und dadurch mit der Eigentümlichkeit unsers subjektiven Selbstbewußtseins zusammenhängen mag. Aber daß das Denken prinzipiell näher an die Wirklichkeit heranführt als die Anschauung, ist zu bestreiten — auch für geistige Inhalte —, ist übrigens auch mit der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung des Sachverhalts nicht vereinbar. Es ist daher nicht einzusehen, warum ein logisches Apriori der Erkenntnis eine größere Sicherheit sollte geben können als ein sinnliches. Aber auch die Tatsachen des Raum- und Zeitbewußtseins geben der Reduktion des sinnlichen Apriori Kants auf ein rein logisches keine ausreichende Handhabe. Richtig ist, wie gezeigt, daß in die Tiefenlokalisation und in die Distanzwahrnehmung komplizierte Elemente eingehen, unter denen sich oft genug auch die Zeit befindet, aber daß die dritte Dimension notwendig heterogener Provenienz sei [4]), entspricht ebensowenig den Tatsachen, wie daß der Begriff der Geraden notwendig ein zeitliches Element einschließe [5]). Vielmehr ist Geradheit, wie schon Kant richtig sah, eine Qualität. Gleichförmigkeit, Stetigkeit und Unendlichkeit können aber von der Zeit auf den Raum schon deshalb nicht übertragen sein, weil sie im naiven Bewußtsein beiden fehlen. Naives Raum- und Zeitbewußtsein sind beide, wie oben gezeigt, durchaus nicht homogen und ebensowenig stetig und unendlich, sondern enthalten für alles dieses nur Ansatzpunkte, sofern 1. die Qualitäten der Dimensionen, der Richtungen, Distanzen und Formen des Raumes ebenso wie die Formen der Zeitwahrnehmung trotz verschiedenen Ursprungs gleichartig genug sind, um in gewissem Umfange homogen zu funktionieren; 2. die durch Verschmelzung entstehende Kontinuität einzelner Raumformen, ferner

1) S. 117—133. 2) S. 123.
3) Z. B. S. 133. 4) S. 156. 5) S. 162.

die Kontinuität des leeren (neutralen) Raumes sowie die Wahrnehmung der zeitlichen Dauer den Keim der Stetigkeitsidee enthalten; 3. die Unabgeschlossenheit jenes Raumbildes sowie der unwiderstehliche Fortgang des Zeiterlebnisses die Auffassung ihrer Unendlichkeit vorbereiten. Bei der völligen Ausbildung dieser Ideen ist dann freilich die logische Verarbeitung unter Führung der Einheit der Apperzeption unentbehrlich, doch so, daß den Anlaß zu solcher Verarbeitung die Erfahrung bot, die äußere wie die innere. Entscheidend für die logische Bearbeitung der Anschauungen von Raum und Zeit ist, wie schon Kant hervorhebt, ihre gemeinsame Unterordnung unter den Begriff der Größe (oder der einheitlichen Mannigfaltigkeit), womit die Einführung von Maß und Zahl ermöglicht ist.

Die neuere Mathematik [1]) weist insofern eine merkwürdige Parallele zur Psychologie auf, als sie, genau wie diese, aber mit ihren besondern Mitteln, die Selbstverständlichkeit der naiven Auffassung des Raumes bis auf den Grund zerstört hat. Die Parallele läßt sich noch weiter verfolgen: Der psychologischen Trennung von Distanzwahrnehmung und Wahrnehmung der Lage entspricht die heutige prinzipielle Trennung der metrischen und der projektiven Geometrie; wenn die Mathematik den gewöhnlichen Raum, wie er durch drei zu einander senkrechte Ebenen darstellbar ist, als Spezialfall eines Raumes mit beliebigem positivem oder negativem Krümmungsmaß (gleichsam elliptischem oder parabolischem) darstellt, sowie die 3 Abmessungen des Raumes als Spezialfall eines in beliebig viele Mannigfaltigkeiten gegliederten Raumes, so hat das in dargelegten Feststellungen der physiologischen Psychologie über die Krümmung des Sehraums und über die komplizierte Entstehung der Tiefenanschauung eine gewisse Analogie. Der entscheidende Grundgedanke der neuern Mathematik liegt darin, von ihren bewundernswert kühnen Abstraktionen aus durch geeignete (anscheinend konventionelle) Festsetzungen zur gewöhnlichen Raumanschauung (der Euklidischen Mathematik) herabzusteigen und dadurch diese in ihrer Eigenart klarzustellen. Auf diesem Wege ist die mathematische Axiomatik der Gegenwart entstanden. Die Grundvoraussetzungen für ihren Aufbau bestehen in der Umsetzbarkeit der dreifachen Raummannigfaltigkeit in eine ebensolche Zahlenmannigfaltigkeit durch das Koordinatensystem und in den bewundernswerten Entwicklungen der Analysis des Unendlichen. Von hier aus liegt die Spekulation nahe, daß vielerlei Raumesarten möglich sind [2]). Ihren ersten starken Anstoß erhielt die neuere Arbeit durch die Erkenntnis von Gauß, daß das euklidische Parallelenaxiom unbeweisbar sei, andre als

---

1) Vgl. über sie A. Voß, Ueber die mathematische Erkenntnis in der „Kultur der Gegenwart" III, 1. 1914, dritte Lieferung.

2) So schon der jugendliche Kant 1746 (Von der Schätzung der lebendigen Kräfte I, § 11).

die euklidischen Geometrien also widerspruchslos denkbar seien [1]). Ein zweiter Problemkreis bildete sich um den Begriff der Stetigkeit und des unendlich Kleinen (resp. Großen). Im Grunde entspringt dies Problem aus der Eigenart und Unterschiedenheit des Zahlen- und Raumbegriffs. Während die Anschauung der Linie eine ununterbrochene Erstreckung zwischen zwei Punkten zeigt, ist das Zahlensystem seinem Ursprung gemäß diskontinuierlich. Wie man die Zahl zwingen kann, ihrem Ursprunge zuwider sich der bis ins Unendliche teilbaren Raumstrecke anzuschmiegen und kontinuierlich zu werden (sog. archimedisches Stetigkeitsprinzip), so kann man umgekehrt durch geeignete Annahmen [2]) den Raum zwingen, seine Stetigkeit aufzugeben und beliebige nicht-archimedische Räume konstruieren. Der sichre Ertrag der überaus scharfsinnigen Untersuchungen für unser Problem darf dahin zusammengefaßt werden, daß die euklidische Mathematik, die auf der üblichen Raumanschauung basiert (und somit auch letztere selbst) ein besonders ausgezeichneter Spezialfall der überhaupt möglichen Raumanschauungen bzw. Geometrien ist [3]) und daß sie aus einer Anzahl trennbarer logisch-geometrischer Motive zusammengewoben ist, von denen die Kongruenzaxiome, das Parallelenaxiom, die Stetigkeitsaxiome dadurch ausgezeichnet sind, daß jede dieser Gruppen ausgeschieden werden kann, ohne daß damit eine in sich zusammenstimmende Geometrie unmöglich würde [4]).

F. Klein, der wohl der Hauptanreger der neuen axiomatischen Untersuchungen genannt werden kann [5]), drückt den Grundgedanken so aus [6]): „Ein Mathematiker, der die nicht-euklidischen Theorien kennt, wird kaum noch die Meinung festhalten wollen, als seien die Axiome Notwendigkeiten der innern Anschauung; was dem Laien als solche Notwendigkeit erscheint, erweist sich bei längerer Beschäftigung mit den nicht-euklidischen Problemen als Resultat sehr zusammengesetzter Prozesse, insbesondere auch der Erziehung und Gewöhnung." Mit welchem Rechte und inwieweit mit Recht auch die Anschauungsnotwendigkeit der euklidischen Geometrie hier verneint ist, ergibt sich aus unsern psychologischen Ausführungen von selbst. Ohne Frage bietet die Eigenart unsers Sehraums auch für die angedeuteten nicht-euklidischen Raumformen gewisse Hilfen. Auch scheint das Bedürfnis, anschaulich zu

---

1) Vgl. Stäckel und Engel, Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauß.

2) Z. B. Hilberts nicht-archimedischer Zahlkörper in Raumgestalt.

3) Vgl. Enriques, Prinzipien der Geometrie (Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften III, A B 1), S. 56 ff.

4) Vgl. besonders Hilbert, Grundlagen der Geometrie (2. Aufl. 1903). Schur, Grundlagen der Geometrie, 1909.

5) Vgl. sein berühmtes Erlanger Programm: Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen, 1872.

6) Gutachten betr. S. Lie, Theorie der Transformationsgruppen (Math. Annalen, 50 [1898] S. 584).

denken, bei den Mathematikern individuell verschieden zu sein [1]). Indes sind auf alle Fälle der Möglichkeit einer Veranschaulichung nicht-euklidischer Raumsysteme relativ enge Grenzen gesteckt. Das Entscheidende ist somit nicht so die Ablehnung der Anschauungsnotwendigkeit der euklidischen Geometrie wie die der Allgemeingültigkeit ihrer logischen Bearbeitung. Z. B. sind die Verhältnisse des Raumes im Unendlich-kleinen, wie im Unendlich-großen überhaupt nicht Sache der Anschauung, sondern der logischen Bearbeitung, und doch bilden sie die Hauptquelle der Differenzen zwischen alter und neuer Raumauffassung. Den entscheidenden Vorgang in der Bildung von Axiomen erblickt auch Klein [2]) in der „Idealisierung" (d. h. Logisierung) der empirischen Daten, ihrer Verarbeitung zu Aussagen von absoluter Präzision und Allgemeinheit. Sofern darin eine gewisse Willkür liegt (daher manche Mathematiker, wie Poincaré, von „Konvention" sprechen), ist es berechtigt, statt von „Axiomen" von „Postulaten" der Geometrie zu reden. Indem die geometrische Wissenschaft immer schärfer präzisierte Axiome aufstellt, die in ihrer lückenlosen Vollständigkeit ausreichend sind, um mit zwingender Notwendigkeit den gesamten Betrag der bisherigen Erkenntnis abzuleiten und neue Erkenntnis zu gewinnen, erneuert sie aber den Grundgedanken des Kantschen Apriorismus. Nicht in der veralteten Form des dogmatischen Apriorismus, in der Kant gemäß dem Wissensstande seiner Zeit den Gedanken ausgeprägt hat, sondern in der Form eines axiomatischen, immer neu zu präzisierenden Apriorismus, der die gegebene (subjektive) Grundlage durch immer erneute Abstraktion fortbildet. Doch auch darin behält Kants Grundgedanke vor dem Forum der heutigen mathematischen Wissenschaft recht, daß das Apriori, welches die Geometrie voraussetzen muß, niemals rein logischen Charakter gewinnen kann, sondern (soweit es sich um den „wirklichen", nicht bloß um logisch mögliche Räume handelt) an empirische Data d. h. an die unveräußerlichen Grundelemente der urwüchsigen, subjektiven Raumanschauung gebunden bleibt, wie die Psychologie sie analysiert. Raumgestaltung läßt sich nie durch logisches Denken, sondern nur durch Anschauung „wirklich" erzeugen.

In welchem Maße der Mathematiker die von der urwüchsigen unmittelbaren Anschauung gegebenen Elemente verwendet, und wie er sie gruppiert, ist Sache seiner konstruktiven Phantasie, mithin der Willkür, aber diese hat

---

1) Klein erklärt seine Unfähigkeit zu einer rein logischen Durchführung einer geometrischen Betrachtung (ohne die Figur vor Augen) (Math.-Anal. 37 S. 571, zitiert nach Voß). H. Poincaré gebraucht ein geometrisches Modell auch bei seinen nicht-euklidischen Untersuchungen (Enriques S. 93), dagegen lehnt die Hilbertsche Schule jede Beziehung auf die Anschauung ab.

2) Gutachten S. 584/85.

insofern einen begrenzten Spielraum, als sie nicht nur an die Logik, sondern, solange es sich um Geometrie handelt, auch immer an gewisse primäre Anschauungselemente gebunden bleibt. Was aber den mathematischen Entwicklungen die eigentliche Triebkraft verleiht, ist das Streben nach Zusammenfassung mannigfachster Probleme durch Verallgemeinerung, nach der Eleganz der Einfachheit und Ebenmäßigkeit. Sofern man überhaupt bei den Gebilden der reinen Mathematik nach ihrem Wahrheitswerte fragen kann, bestimmt sich derselbe nach den genannten, durchaus divergierenden Gesichtspunkten der Logik, der Anschaulichkeit und der Einfachheit; im übrigen handelt es sich, wozu schon der dritte (ästhetische) Gesichtspunkt überleitet, um ein ernstes Spiel. Seinen vollen Ernst gewinnt dies Spiel durch die Beziehung zur Wirklichkeit in der mathematischen Mechanik. Prinzipiell gilt für diesen Uebergang noch heute F. Kleins [1]) Satz, daß über die Verwendung möglicher mathematischer Raumformen einzig der Grundsatz der Oekonomie entscheiden kann; denn natürlich wird niemand ein kompliziertes Axiomensystem einführen, sobald die ihm zugängliche Erfahrung in ein einfacheres befriedigend eingeht. Umgekehrt wird man sich zu einer komplizierteren Raumkonstruktion entschließen müssen, sobald es die Forderung umfassender Vereinfachung der Probleme verlangt und vollends, wenn das einfachere Axiomensystem der bei empirischen Messungen erreichbaren Genauigkeitsgrenze nicht mehr entspricht. Das ist in gewissem Sinne die Situation der heutigen Mechanik.

Die von Newton inaugurierte klassische Mechanik, die sich auf den absoluten Raum (in euklidischer Konstruktion) und die absolute Zeit stützte, ist im 19. Jahrhundert vielfach angefochten [2]); indes läßt sie sich, von den „metaphysischen Schlacken" im Sinne Kants befreit d. h. rein phänomenologisch verstanden, mindestens für die gröberen Bewegungsvorgänge voll aufrecht erhalten und bietet hier ein an Anschaulichkeit und Einfachheit überhaupt nicht zu übertreffendes Instrument zur Bewältigung der Wirklichkeit [3]). Die Schwierigkeiten der Konstruktion traten erst hervor, als mit der Erkenntnis des Energiegesetzes die Aufgabe der einheitlichen Auffassung aller Naturvorgänge immer unerläßlicher wurde und zugleich durch die gewaltigen Fortschritte auf den Gebieten der Elektro- und Thermodynamik und der Optik sowie der Chemie gegenüber den unserer sinnlichen Anschauung unmittelbar zugänglichen körperlichen Dingen die sog. imponderablen Substanzen immer mehr in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses traten. Auf die

1) A. a. O. S. 595.

2) Vgl. die Uebersicht bei A. Voß, Die Prinzipien der rationalen Mechanik (Enzyklopädie der math. Wissenschaften 4, 1) 1901; E. Wiechert, Die Mechanik im Rahmen der allgemeinen Physik (Kultur der Gegenwart, III, 3, 1 besonders S. 29 ff.)

3) Vgl. z. B. Boltzmann, Ueber die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit (Jahrb. d. deutsch. Math.-Vereing. 1900, S. 71—95). — Hamel, Ueber Raum, Zeit und Kraft als apriorische Formen der Mechanik (ebenda 1909, S. 357—85).

sich häufenden physikalischen Probleme und die methodischen Ansätze zu ihrer Neubewältigung ist hier nicht einzugehen; es genügt festzustellen, daß ihre Bewältigung von den Prämissen der klassischen Mechanik aus sich immer mehr als unerreichbar erwies und damit die Aufführung eines Neubaues immer dringlicher wurde, in dem die klassische Mechanik als ein durch besondere Einfachheit ausgezeichneter Spezialfall aufrechterhalten aber eben damit zugleich in ihrer Begrenztheit erkannt wurde. Nun sind hier durch die Wahl der axiomatischen Voraussetzungen die Formen, in die ein empirisches Gesetz gebracht werden kann, bis auf die Wahl des Koordinatensystems und der Maßstäbe festgelegt; es gibt nur eine einzige mögliche Form. Bei einem Neubau muß es sich also darum handeln, die Voraussetzungen so zu treffen, daß eine größere Freiheit, ein größerer Spielraum der Konstruktionsmöglichkeiten erzielt wird, so daß der Eigenart der physikalischen Phänomene in höherem Grade Rechnung getragen wird. Die wichtigsten Voraussetzungen sind aber in der Homogenität, Stetigkeit und Unveränderlichkeit von (euklidischem) Raum und Zeit („absoluter" Raum, „absolute" Zeit), sowie in der (hier nicht weiter zu erörternden) Unveränderlichkeit der Masse bzw. eines Systems von „Massepunkten" gegeben. An diesen Grundelementen der klassischen Mechanik mußte mithin die Kritik einsetzen.

Am einfachsten läßt sich das Problem an der Zeitmessung klarlegen. Die Homogenität und Stetigkeit der Zeit ist zwar nicht unmittelbares Erlebnis (s. o.), aber als logische Forderung mit der Einheit des apperzipierenden Bewußtseins eng verknüpft. Daraus scheint sich zu ergeben, daß die Dauer eines Vorganges unabhängig von Zeit und Ort seines Stattfindens ist. Wenn nur die Identität gleicher Zeiten, die hier als logisches Postulat auftritt, auch erkennbar wäre! Aber eine unmittelbare Vergleichung der Dauer ist uns nur bei gleichzeitigen Erlebnissen, in keiner Weise aber bei Ereignissen möglich, die zu verschiedener Zeit stattfinden [1]). Jede Messung ist hier nur eine indirekte, durch Verknüpfung mit räumlichen Beziehungen (Bewegung von Uhrzeigern u. dgl.) ermöglichte. Daraus ergibt sich eine prinzipielle Abhängigkeit erkennbarer Zeitmaße vom Orte im Raume und somit ihre grundsätzliche Variabilität mit dem Orte. In der Tat hat sich die Notwendigkeit herausgestellt, bei Geschwindigkeiten, die gegenüber der des Lichtes nicht ganz unbeträchtlich sind, die Gebundenheit des Zeitmaßes an den Ort des Beobachters in Rechnung zu stellen [2]). Hängt aber die Zeitgröße mit der Raumgröße funktionell zusammen, so besteht keine Nötigung mehr, Raum und Zeit als völlig getrennte Größen (gänzlich unabhängige Variabeln) zu behandeln, sondern es ist gestattet, sie in einer alle Zeiten und Räume

1) Vgl. darüber Voß a. a. O. § 13 . 14.

2) So zuerst Einstein (vgl. seine Schrift über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, § 8 . 9).

umfassenden, daher als „Weltfunktion" bezeichneten „vierdimensionalen" Größe zusammenzufassen [1]). Weiter folgt natürlich, daß, wie das Zeitmaß von der Raumlage, so auch das Raummaß von der Zeitlage abhängig [2]) ist; auch diese Konsequenz hat sich für optische und elektro-magnetische Phänomene bestätigt. Ebenso hat sich eine gewisse Abhängigkeit der Massenträgheit (bzw. Schwere) von der Bewegungsgeschwindigkeit ergeben. Unter diesen Voraussetzungen [3]) fallen die Disharmonien, die zwischen der Newtonschen Mechanik und der modernen Elektrodynamik gestört haben, von selbst fort und erstere erscheint als erste (für weite Erfahrungsbereiche vollauf ausreichende) Annäherung an die abschließende Konstruktion. Eine solche war allerdings auch mit der soeben skizzierten Position noch nicht gegeben, vielmehr standen die eigenartigen Gravitationsphänomene noch gänzlich beiseite. Auch sie mit allen andern der gleichen Form der Gesetzmäßigkeit unterzuordnen, ist durch weitere Verallgemeinerung gelungen und die physikalische Bedeutung der neuen Konstruktion ist bereits durch Aufklärung eines schwierigen astronomischen Problems [4]) sowie durch Ableitung der elektrodynamischen Energiesätze aus den allgemeinen Gleichungen [5]) bestätigt worden. Möglich wurde diese Zusammenfassung nur, indem vom euklidischen Raum abstrahiert und Formeln in Gebrauch genommen wurden, die Gauß für Räume mit positivem Krümmungsmaß entwickelt hatte. Eine ausreichende Darstellung dieser neuesten Phase der Mechanik ist nicht möglich, ohne den Rahmen der vorliegenden Abhandlung zu sprengen. Aber auch die gegebene Skizze des leitenden Gedankens wird hinreichen, um den Hauptpunkt klarzustellen: *der absolute Raum und die absolute Zeit sind auch von der physikalischen Wissenschaft in das Reich der bloßen Idee verwiesen und die Abhängigkeit der Raum- und Zeitbestimmungen, der Entfernungen in ihrer konkreten Größe vom Standort des urteilenden Subjekts ist festgestellt.*

Ueberblicken wir das Ergebnis der mathematischen und psychologischen Untersuchungen, so ergibt sich in wichtigen Punkten eine Berichtigung der Kantischen Ansichten. Er behandelt die Euklid-Newtonsche Raum- und Zeit-Betrachtung als einheitliches Ganzes einer a priori gegebenen, daher nicht weiter zerlegbaren Anschauung des äußern bzw. innern Sinnes, mithin als Voraussetzung aller äußern wie innern Erfahrung. Dem gegenüber hat sich herausgestellt, daß jene vulgäre Raum-(Zeit-)Auffassung ein sehr kompliziertes, in gewissem Sinne willkürliches und modifizierbares Gebilde darstellt, dessen Beziehung zur Erfahrung problematisch ist. Betrachten wir Raum und Zeit als psychisches Erlebnis unmittelbarer, auf uns selbst oder

1) Zuerst Minkowski (Jahrb. d. deutsch. Math.-Vereing. 1909, 75—88).
2) So in „Verwegenheit mathematischer Kultur" Minkowski (a. a. O. S. 82).
3) Die jetzt Einstein als „spezielle" Relativitätstheorie bezeichnet.
4) Einstein a. a. O.
5) Hilbert Gött. Gelehrte Nachr. Math.-phys. Cl. 1918 S. 11. 12.

auf die Dinge gerichteter Anschauung, so tragen sie nicht ohne weiteres den Charakter von Objektivitätsfaktoren, sondern erhalten diesen nur in einem psychischen Prozeß, dessen Stadien wir wenigstens zum Teile zu überblicken vermögen. Die Zeitwahrnehmungen nämlich erhalten bestimmten Objektivitätscharakter erst durch eine Verschmelzung mit Raumwahrnehmungen, die optischen Wahrnehmungen erst durch Verschmelzung mit taktilmotorischen. So dürfte letztlich aller Eindruck von „Realität" auf Berührungsgefühlen und der hiervon abgezogenen Kategorie der „Substanz" beruhen. Es kommt hinzu, daß man, um Raum und Zeit als objektive Größen zu erhalten, allerlei Teilfaktoren des psychischen Raum-(Zeit-)Erlebnisses als mehr oder minder zufällig oder subjektiv bedingt beiseite setzen muß. Raum und Zeit sind mithin nicht sowohl „reine "als vielmehr gereinigte Anschauungen, d. h. solche, die in den Bereich der Abstraktion erhoben, von allen entbehrlichen Zutaten befreit und so zu Trägern der Objektivität umgeprägt sind. Neben dem Abstraktionsverfahren hat für die Bildung der Größen Raum und Zeit auch die Extrapolationsmethode eine wichtige Rolle gespielt, indem die Momente der „gereinigten" Anschauung über jedes mögliche Anschauungserlebnis hinaus konsequent festgehalten und als allgemeingültig und jeder Erfahrung wesentlich behauptet werden; so entstehen die Unendlichkeitsaxiome der absoluten Richtungsgleichheit, Kongruenz, Stetigkeit, Raummannigfaltigkeit und mit ihnen die möglichste Logisierung von Raum und Zeit. Eben damit aber stellt bei Kant sich heraus, daß die vorliegende Synthese des Raum- (bzw. Zeit-)Gedankens, wie jede logische Bearbeitung, nicht frei von Willkür, mithin nicht die einzig mögliche ist, sondern nur eine solche, die durch möglichste Anpassung an die psychischen Grunddaten der Anschauung sowie möglichst einfache Deutung der damals bekannten Wirklichkeit geleitet ist, der, rein mathematisch angesehen, mit gleichem Rechte andre an die Seite gestellt werden können. Das Kantische Apriori von Raum und Zeit, ihr widerspruchsloses Eingehen in die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist somit selbst erst Ergebnis später Erkenntnis und Analyse der Erfahrung, mithin auch bleibende Aufgabe der Erkenntnis. Die Momente herauszupräparieren, welche die stärkste Verallgemeinerung vertragen und somit sich zu Grundvoraussetzungen eignen, ist stets die letzte und schwierigste Aufgabe jeder Wissenschaft. Für die Axiomatik von Raum und Zeit müssen sich Psychologie und mathematisch-mechanische Theorie immer mehr die Hand reichen. Einen entscheidenden Einfluß übt aber auch hier die Erfahrung aus. Denn letztlich hängt der Eindruck der Objektivität einer Anschauung davon ab, daß die uns bekannte Wirklichkeit widerspruchslos in diese Form eingeht. Jeder Gleichgewichtszustand befriedigender Anpassung der Erkenntnisform an die Wirklichkeit kann durch die Entdeckung neuer, sich nicht einfügender Wirklichkeitsbestände gestört werden (wie es mit Bezug auf die Euklidische Mathematik und die Newtonsche Mechanik geschehen ist) und es bedarf dann zur Wiederherstellung des Gleichgewichts erneuter Abstraktion, der Beseiti-

gung störender Elemente, um die Einheitlichkeit der Betrachtung durchsetzen zu können.

Aber mit alledem ist Kants Grundgedanke nicht erschüttert. Die Apriorität von Raum und Zeit immer schärfer zu präzisieren, bleibt eine dauernde Aufgabe, aber daran zu zweifeln, daß Raum- und Zeitelemente als a priori gegebene Größen in alle Naturerkenntnis eingehen, ist nicht möglich; auch die weitest ausgedehnte Abstraktion vermag doch diese sinnlich gegebenen Größen nicht auszuschalten oder durch rein logische zu ersetzen. Wohl aber kann man zweifeln, ob Raum und Zeit Voraussetzung jeder denkbaren Wirklichkeit sind.

Damit taucht in neuer Form die Frage Kants nach dem Wesen von Raum und Zeit auf; er hat sie im Sinne empirischer Realität, aber transzendentaler Idealität beantwortet: Für Gegenstände überhaupt, unter Absehen von unserer sinnlichen Anschauung, kommen Raum und Zeit nicht in Betracht. Es ist nützlich, das Verhältnis dieser These zum Idealismus zu betrachten, Der Idealismus, auch der objektive oder sog. absolute, entspricht weder dem Sinn noch der notwendigen Konsequenz des Kantischen Gedankens. Auch nicht der Konsequenz, denn sein Problem ist ein ganz andersartiges als das Kants. Dieser sucht nach der Grundlage wissenschaftlicher, zumal naturwissenschaftlicher Erkenntnis, aber mit den strengen Methoden solcher Wissenschaft hat der Idealismus auch als objektiver wenig Fühlung gehabt. Was er zu erfassen sucht, ist etwas, worüber Wissenschaft schwerlich etwas zu sagen vermag: das Verhältnis des absoluten Wesens zur Welt der Erscheinungen. Daß durch die Herabsetzung der Erscheinungen zur Unwirklichkeit, wie sie der absolute Idealismus proklamiert, dies Problem nicht gelöst wird, darf als zugestanden gelten und wird auch von einem so kraftvollen Vertreter des philosophischen Idealismus wie Eucken stark betont. Daß aber Kant selbst gegen die idealistische Fortbildung seiner Gedanken energisch protestiert hat, ist bekannt. *Die Idealität von Raum und Zeit bedeutete ihm nicht die Aufhebung der Einzeldinge in ihrer Wirklichkeit, sondern nur die Aufhebung des naiven Realismus, insonderheit des dogmatischen Materialismus. Hierin hat er Recht behalten*, auch wenn die Frage nach der Tragweite dieser These weder bei ihm selbst noch in der heutigen Erkenntnis bereits völlig geklärt ist. Daß das psychologische Raum- und Zeitbewußtsein durchaus subjektiv geartet ist, daß selbst anscheinend rein objektive Verhältnisse der Dinge relativ, nicht absolut sind, daß absoluter Raum und absolute Zeit bloße Ideen sind, wurde erwiesen. Daß aber auf dem Wege unserer Raum- und Zeitauffassung objektiv gültige Verhältnisse der Dinge selbst zu uns und untereinander zu unserer Kenntnis gelangen, ist ebenso Kants Ueberzeugung wie es die der heutigen Wissenschaft ist. *Es kann als sehr wahrscheinlich gelten, daß unser Bewußtsein um räumliche Ausdehnung ebenso eine spezifische und rein subjektive*

Reaktion unserer Rezeptivität ist wie das um Farben, Töne usw.; es muß als möglich gelten, daß die Dinge in weit mehr Mannigfaltigkeiten geordnet sind als wir durch unsre Breiten-, Höhen- und Tiefenlokalisation wahrnehmen — wissen wir doch, daß nachweisbar unsre Sinne nur einen Teil der Wirklichkeit zu registrieren vermögen; noch weniger werden wir darauf bestehen wollen, daß gerade die euklidische Raumanschauung das Wesen der Dinge selbst repräsentiere oder bis auf ihren Grund herabreiche. Nur daran werden wir festhalten müssen, daß unsre Objektivierung der Dinge überhaupt, ihre Ordnung in differenzierte Mannigfaltigkeiten, die Bestimmungen ihrer Gestalt und ihres Verhältnisses zueinander nicht reine Chimären sind, sondern in der Wirklichkeit selbst (nicht nur in der unsrer Organisation) irgendwie fest begründet sind. Auch die Mechanik kann sich unter dieser Voraussetzung mit der phänomenologischen Auffassung voll einverstanden erklären; nur müssen die mechanischen Bilder „so beschaffen sein, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder Bilder seien von den notwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände“ [1]). Daß in der Tat die Dinge selbst in unsre Wahrnehmung und die auf sie begründete Wissenschaft eingehen, zeigt die Erfahrung. Auch muß es von vornherein als wahrscheinlich gelten, daß unsre in Anpassung an die Einwirkung der Dinge auf uns entstandenen und zu ihrer Feinheit ausgebildeten Sinne uns, wiewohl selbstverständlich in ihrer eigenen Sprache, zuverlässige Kunde von den Dingen vermitteln.

Analoges läßt sich von der Zeit ausführen. Die spezifische Subjektivität des Zeitbewußtseins steht fest. Andrerseits kann das Nacheinander, die Gleichzeitigkeit, die Dauer der konkreten Dinge nicht ohne Anhalt an der Wirklichkeit der Dinge selbst sein, da sie aus der allgemeinen Zeitanschauung noch nicht in ihrer Besonderheit resultiert. Es fällt daher schwer, Momente des Zeitbegriffs anzugeben, die rein „idealer“ Art sind und nicht auch in der Wirklichkeit ihren Anhalt haben. Auf die Idealität der Zeit im Sinne Kants einzugehen, ist auch deshalb nicht möglich, weil sie den Tatsachen des geistigen Lebens widerstreitet. Denn man müßte sich entschließen, mit Kant die intelligible Freiheit als eine zeitlose, mithin unveränderliche und unbeeinflußbare Größe zu fassen, überdies mit Schopenhauer die Wirklichkeit wahrhafter Geschichte der Menschheit in Abrede stellen. Mir erscheint es daher richtiger, die Idealität der Zeit im Sinne Kants d. h. die Leugnung der Zeitform in der Wirklichkeit an sich abzulehnen. In einem Doppelten dagegen werden wir sein leitendes Interesse wahren können. Richtig beobachtet bleibt die völlige Subjektivität unsers Zeitbewußtseins, die es gestattet, in den wesentlichen Elementen des Zeitbegriffs eine streng apriorische Größe anzuerkennen. Nur ist dies der Eigenart des apperzi-

1) Hertz, Mechanik, S. I.

pierenden Bewußtseins entstammende Apriori ein Moment, welches das Bewußtsein als ein selbst im Werdeprozeß Begriffenes mit allem Endlichen teilt, während die Raumanschauung als solche ein mit dem Wesen des Apperzeptionsaktes nicht unmittelbar gegebenes, sondern ihm inkommensurables Moment enthält. Richtig bleibt ferner, daß, wenn auch wir nur in der Form der Zeitanschauung wahrzunehmen vermögen, damit noch nicht ausgemacht sein kann, daß nur Zeitlich-Werdendes Wirklichkeit besitzen kann. Alles in der Zeit zu ordnen, ist uns notwendig, aber daß alles in der Zeit sei, daß überhaupt Zeit sei, erscheint uns nicht an sich selbst notwendig. Wie Nicht-Räumliches, so mag es auch Nicht-Zeitliches geben, wovon wir uns sogar in der Erfahrung des Dauernden eine, ob auch schwache Analogievorstellung zu machen vermögen.

Zum Schluß noch ein paar Worte über den Ertrag der vorgeführten Gedanken für die theologische Gedankenbildung. Ihre Konsequenz geht weit hinaus über das spezielle Problem von Raum und Zeit. Zunächst ergibt sich eine weittragende Folgerung für die Formgebung des religiösen Denkens: wie alles Vorstellen, so ist auch das religiöse an die sinnliche Anschauung gebunden, also, weil auf einen nichtsinnlichen Gegenstand bezogen, notwendig symbolisch. Symbolisch ist vor allem jede Aussage über Gottes Wesen; sein Verhältnis zu Raum und Zeit ist nur ein Teilproblem dieser Symbolik. Ohne weiteres leuchtet ein, wie klärend Kants Gedanken und wie geeignet sie sind, Scheinprobleme abzuwehren, doch hat die religiöse Sprache es allezeit verstanden, Gottes über Raum und Zeit erhabene und sie beherrschende Ueberweltlichkeit auch ohne die Hilfe philosophischer Abstraktionen zum Ausdruck zu bringen. Das Gleiche gilt zwar in der Hauptsache auch von der Idee des ewigen Lebens, doch ist in dieser Beziehung die Beeinflussung durch das moderne Weltbild stärker spürbar. Sie zeigt sich, wenn wir von denen, die ganz durch die großen Gedanken der religiösen Tradition befriedigt sind, wie von solchen, die dem Materialismus verfallen sind, absehen, darin, daß die Unsicherheit hinsichtlich des Anteils der einzelnen Person am ewigen Leben noch viel stärker ist als hinsichtlich des Gottesgedankens, daß ferner die Phantasien rationaler wie mystisch-theosophischer Art noch viel stärker wuchern. In dieser Beziehung gibt uns der kantische Kritizismus erneut das Recht, auf dem Worte zu beharren: „Ihr kennt nicht die Kraft Gottes“ [1]) und uns ausschließlich auf den religiösen Gehalt der Ewigkeitshoffnung zu konzentrieren. Denn notwendig muß jede Form, in die wir sie bringen, dem uns bekannten räumlich-zeitlichen Dasein entlehnt sein, kann also nur den Wert eines Symbols besitzen.

Besonders wichtig erscheint mir, daß die transzendentale Aesthetik, indem sie die Grundlegung der Wissenschaft vorbereitet und eben damit ihre bleibende Bedingtheit durch unsere Sinnlichkeit hervorhebt, für der wissenschaftlichen

1) Markusevangelium 12, 24.

Erkenntnis unzugängliche, nicht-sinnliche Kräfte der Wirklichkeit Raum schafft. Wie die neuere Wissenschaft nicht durch einen dogmatischen Apriorismus sich beengen läßt, sondern der fortschreitenden Erkenntnis ihre Methoden und ihr Apriori anpaßt, so kann auch die sittlich-religiöse Welt nur durch Methoden und durch ein Apriori, wie sie ihr gemäß sind, erfaßt werden. Leider hat Kant selbst durch eigne Unsicherheiten dazu beigetragen, daß die Ergänzung seines kritischen Realismus durch Züge eines solchen sittlich-religiösen Idealismus nicht mit gleich durchschlagender Wucht wie seine Begründung der Wissenschaftslehre zum Ausdruck und zur Wirkung gelangt ist. Daß sie gleichwohl die Seele seines ganzen Werkes und nicht bloß ein Rückstand seiner Jugendeindrücke waren, sollte billig nicht verkannt werden. In welcher Weise sie in Konsequenz seiner Erkenntnislehre zum Ausdruck kommen müßten, kann man freilich an seiner Freiheitslehre nicht erkennen, noch weniger an seiner Gotteslehre; am ehesten noch an seiner Lehre von Naturzwecken (Organismen), die die mechanische Auffassung der Organismen für berechtigt und notwendig, gleichwohl aber unzureichend erachtet, mithin in der der wissenschaftlichen Erkenntnis gegebenen Wirklichkeit Daten anerkennt, die ihrer methodischen Analyse erfolgreich widerstehen. Die Bedeutung dieses Gedankenganges reicht weit über seine spezielle Anwendung hinaus.

Die Echtheit der Paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes.

Von **Heinrich Weinel.**

Die Echtheit der Briefe an die Römer, Korinther und Galater, die im Neuen Testament dem Apostel Paulus zugeschrieben werden, ist eine der wichtigsten Grundlagen für die geschichtliche Auffassung und das Verständnis des Urchristentums, ja für die Vorstellung von der Entstehung des Christentums selber. Sind doch diese Briefe mit bedeutsamen, wenn auch nicht sehr zahlreichen Stellen, die von dem geschichtlichen Jesus handeln, wichtige Zeugen für die Tatsache, daß Jesus ein kurz vor dem Auftreten des Apostels Paulus gekreuzigter Mensch gewesen ist, dessen Brüder der Apostel gekannt — 1. Kor. 9, 5; 1. Kor. 15, 7 — dessen Bruder Jakobus insbesondere er gesprochen hat — Gal. 1, 19 —. In dem Kampf um die Geschichtlichkeit der Person Jesu, der in den letzten Jahren vor dem Krieg wieder aufgeflammt war, ist daher zu allen Zeiten die Echtheit dieser Briefe eine der umstrittensten Stellungen gewesen. Zwar hatte Artur Drews anfänglich versucht, mit Umdeutungen der wichtigsten Stellen, hernach mit Unechtheitserklärungen einzelner Sätze zu helfen. Allein wie früher so hat sich auch diesmal gezeigt, daß es unmöglich ist, die Brüder Jesu, von denen diese Briefe sprechen, in Vettern Jesu oder in einfach „christliche" Brüder umzudeuten oder wirklich einleuchtende Gründe vorzubringen, aus denen solche und ähnliche einzelne Sätze aus den Briefen als unecht gestrichen werden könnten oder gar müßten. Man muß vielmehr, wie es frühere Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu, tiefer in den Dingen drinstehend als ihr jüngster Nachfolger, auch getan haben, die Echtheit der Briefe im ganzen zu bestreiten suchen.

Es ist hier nicht beabsichtigt, die Gründe, mit denen diese Versuche gewagt worden sind, im einzelnen zu widerlegen. Soweit sie allgemeinen Erwägungen oder gar geschichtlichen „Gesetzen" ihren Ursprung verdanken, verdienen sie keine Widerlegung. Wer mit der Behauptung, daß die Geschichte so wenig wie die Natur Sprünge mache, für unmöglich erklärt, daß der Verfasser dieser Briefe mit seiner schroff antijüdischen Stellung in die unmittelbare Nähe des Judentums und Jesu zu stellen sei, sondern

einer weiteren Entwicklung des Christentums ins Heidenchristliche angehöre, der will mit dem Dogma die Geschichte meistern — er im radikalen Interesse so gut, wie es die katholische Ueberlieferung im kirchlichen Interesse getan hat — und verkennt dabei, daß die Entwicklung großer Menschen und geschichtlicher Epochen ebenso durch Brüche wie durch gleichmäßiges Wachsen erfolgen kann. Einer ausführlichen Widerlegung wert sind dagegen alle die Versuche, die durch Nachweis vermeintlicher Abhängigkeit der vier Briefe von sicher späteren Schriften ihre Unechtheit feststellen wollen; und es wäre nicht falsch gewesen, wenn man diese Versuche gründlicher beachtet und widerlegt hätte, als es geschehen ist. Man würde dann wohl allen erneuten Unternehmungen derart sicherer die Hoffnung auf einen Erfolg genommen haben als durch die viel gehörte, aber auch nicht sicher begründete Behauptung, diese Briefe seien in ihrer Ursprünglichkeit, Eigenart und Dunkelheit einfach „unerfindbar". Denn von einem geschickten Fälscher oder guten Dichter kann auch das „Unerfindlichste" erfunden und das Eigenartigste und Lebensvollste aus freier Phantasie geschaffen werden. Doch soll auch hier nicht dieser Mangel einer ausführlichen Widerlegung jener Versuche ergänzt werden.

Vielmehr soll hier gezeigt werden, daß wir uns bei den großen Paulusbriefen in der glücklichen Lage befinden, für ihre Echtheit einen durchschlagenden Grund aufweisen zu können. Dieser Grund ergibt sich aus der Stellung dieser Briefe zu den Fragen, welche die Kirche im gnostischen Kampfe bewegt haben, und entfaltet sich in einer ganzen Reihe von zusammenhängenden Tatsachen, die auch an sich für die Geschichte des ältesten Christentums von höchster Wichtigkeit sind.

1.

Die erste der zwischen der Kirche und gewissen Gnostikern verhandelten Fragen, die hier in Betracht kommen, war die, ob ein Christ Opferfleisch essen dürfe oder nicht. Einerlei, wie es sich mit dem „Apostelkonzil" zu Jerusalem verhalten haben mag, auf dem nach der Apostelgeschichte noch die Urapostel selber den Genuß von Opferfleisch ein für allemal verboten haben sollen: die kirchliche Richtung des Christentums ist sich immer und in allen ihren Schriften darüber einig, daß ein Christ kein Opferfleisch essen darf. Ihr Standpunkt ist in der Lehre der zwölf Apostel klassisch ausgedrückt: „Inbetreff der Speise trage, was du kannst; nur vom Opferfleisch halte dich ganz und gar fern, denn es ist Dienst toter Götter!" Did. 6, 3. Eine starke Richtung der Gnosis dagegen erlaubte das Essen des Opferfleisches, ja verlangte es geradezu als ein Zeichen christlicher Freiheit. Die antignostischen Schriften des zweiten Jahrhunderts bezeugen immer wieder, daß ein großer Teil der Gnostiker, wie jene Prophetin Izebel in Thyatira, ihre Anhänger „lehrten zu huren und Opferfleisch zu essen".

Apk. 2, 20 und 14. Es ist ganz gleichgültig, in welcher Reihe man die urchristlichen Schriften ansetzt oder wie man über ihre Echtheit denkt; die Frage taucht in ihnen immer wieder auf und wird von den Parteien stets ganz gleich beantwortet.

Im Gegensatz zu dieser „libertinistischen" gab es auch asketische Richtungen in der Gnosis, die jeden Fleisch- (und Wein-)Genuß verwarfen, überhaupt Enthaltungen von Speisen aller Art als Zeichen der Frömmigkeit betrieben. Die Kirche hat — anders als beim Opferfleisch — im allgemeinen einen festen Standpunkt diesen Gedanken gegenüber nicht eingenommen. Einerseits hat man solche asketischen Bestrebungen geradezu verworfen. So stellen die Evangelien Jesus in Freiheit gegenüber allen Speisegeboten dar; so wird in den Pastoralbriefen des „Paulus" die gleiche volle Freiheit aufrecht erhalten, Menschen, die manche Speise verbieten, werden als Teufelsdiener abgelehnt, die Gott, der alles Gute geschaffen hat, seine Ehre und seinen Dank nehmen wollen, 1. Tim. 4, 4; so wird Hebr. 13, 9 klar gesagt: „Es ist gut, daß das Herz durch Gnade fest wird und nicht durch Speisen." Aber man hat andererseits doch nie, wie beim Opferfleischessen, Menschen allein deshalb von der Kirche ausgeschlossen, weil sie solche asketischen Gedanken hatten. Viele standen auch in der Kirche auf dem Satze der Didache, daß Enthaltsamkeit ein besonderes „Können" und auch mit Bezug auf die Speise etwas zu tragen, eine verdienstvolle und besondere Leistung sei. Es ist für diese Stimmung bezeichnend, daß die Didache das Wort, das in den Evangelien von dem heuchlerischen Fasten spricht: „Du sollst nicht fasten wie die Heuchler", durch die Worte ersetzt: „Du sollst nicht fasten mit den Heuchlern" und diese so erklärt: „Denn sie fasten am Montag und Donnerstag, ihr aber sollt (!) am Dienstag und Freitag fasten." 8, 1. Im Hirten des Hermas wiederum wird das „Stationsfasten" als Brauch erwähnt, wenn auch ausdrücklich von dem Engel der Buße gemißbilligt, Sim. V 1. Es gab also kirchliche Kreise, die in der asketischen Richtung gingen; aber man wird im ganzen Bereich kirchlicher Frömmigkeit des zweiten Jahrhunderts keine Stelle finden, in der eine asketische Forderung dieser Art als unumgänglich aufgestellt worden wäre. Es sind immer bloß die Gnostiker gewesen, (und die Juden, aber sie nur in der bekannten Weise), die hier ein Gesetz machten.

Die zweite zwischen der Kirche und der Gnosis stark verhandelte Frage, die für uns hier in Betracht kommt, ist die nach der Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben. Auch hier finden wir bei einigen Gnostikern, wie wir schon sahen, mit der Zügellosigkeit des Opferfleischessens die des Geschlechtslebens verbunden und wiederum als Beweis christlicher Freiheit „gelehrt" und gefordert. Nicht nur jene Bileamiten der Offenbarung und die Prophetin Izebel, sondern viele andere Gnostiker werden von den Ketzerbestreitern des zweiten Jahrhunderts dieser freigeistigen Lehre beschuldigt, die ja so manchmal in der Kirchengeschichte

wiedergekehrt ist. Die Kirche hat solche „Freiheit", die ein Deckmantel werden sollte für die Lüste des Fleisches, immer abgelehnt, z. B. 1. Petr. 2, 16; 2. Petr. 2, 19.

Wiederum gab es eine asketische Richtung in der Gnosis, welche die Ehelosigkeit, ja auch die Enthaltung vom Geschlechtsverkehr in der Ehe und selbst Trennung der Ehe verlangte; vgl. z. B. 1. Tim. 4, 3; dieselben Männer, die den Genuß von gewissen Speisen verwerfen, „verbieten" zu heiraten. Die Kirche ist auch hier gegen die asketische Richtung milder gewesen als gegen die libertinistische, im ganzen aber doch auf dem mittleren Standpunkt der ehrbaren und christlichen Einehe stehen geblieben. Eine zweite Ehe des verwitweten Teiles ist je länger je mehr unter dem wachsenden Einfluß jener asketischen Richtungen als „ehrbarer Ehebruch" verworfen worden und schon in den Pastoralbriefen dem Kirchenbeamten geradezu verboten, vgl. 1. Tim. 3, 2 und 12; Tit. 1, 6.

Ein dritter vielverhandelter Streitpunkt war die Frage nach dem Schicksal des Menschen nach dem Tode. Die Gnosis lehrte hier aus ihrer dualistischen Grundanschauung heraus, daß das Fleisch mit dem Tode vergehe. Nur die Seele, der göttliche Funke im Menschen, der heilige Geist — oder wie man nun diesen unsichtbaren, aus der Gotteswelt stammenden Bestandteil des erlösten Menschen nannte — kann weiterleben. Dieser göttliche Mensch trennt sich von dem als Materie dem Tod und der Verwesung verfallenden Fleisch und erhebt sich durch die Aeonenwelt hindurch — die ihn prüft, fördert oder aufhält — in die Himmelshöhen zu dem unbekannten Vater, dem höchsten guten Gott. Das ganze farbige Schlußgemälde der aus dem Judentum übernommenen Lehre von den letzten Dingen: Weltgericht und Widerkunft des Christus, tausendjähriges Reich, Hölle und Paradies, all das fällt ebenso fort wie die Auferstehung des Fleisches. Solchen Anschauungen gegenüber hat die Kirche stets aufs schroffste die Auferstehung des Fleisches — nicht nur des Leibes! — gelehrt. Man versteht diese Schroffheit der Kirche, wenn man erfährt, daß die Gnosis gerade aus ihrer Lehre vom Untergang des Fleisches im Tode sowohl ihre libertinistischen als ihre asketischen Gedanken rechtfertigte. Jene Libertiner begründeten damit ihre Ausschweifungen, indem sie darauf hinwiesen, daß das Fleisch ja doch vergänglich, also gleichgültig sei, was man mit ihm anfange. Diese Asketen aber lehrten, daß man das Fleisch aus dem gleichen Grunde völlig abtöten und geschlechtslos leben müsse wie die Engel im Himmel. Die Kirche, im Gegensatz zu beiden, gründete ihre das Natürliche veredelnde und heiligende Ethik dadurch fester, daß sie auch dem Fleische Ewigkeitscharakter gab: auch das Fleisch wird auferstehen, gerichtet oder vergottet werden. Also bewahret es rein! Hermas Sim. V 7.

Zum vierten wichen kirchliche und gnostische Kreise scharf voneinander ab in der Stellung, die sie der Frau im öffentlichen Leben der Gemeinde gaben. Darin waren sie einig, daß rein religiös kein Unterschied

zwischen Mann und Frau bestehe, die Frau ebensogut erlöst und Gottes Kind sei, wie der Mann. Sie erkannten auch beide an, daß die Gaben des Geistes der Frau in gleicher Weise gegeben waren wie dem Mann. Aber nur die Gnostiker zogen daraus den Schluß, daß der Frau mithin völlige Freiheit und Gleichheit mit dem Mann zugestanden sein müsse, daß sie auch in der Gemeindeversammlung auftreten und ohne alle Schranken der heidnischen oder jüdischen strengen Sitte sich öffentlich betätigen dürfe, vor allem auch mit Reden in der Versammlung. Die Kirche war den Sitten gegenüber ängstlich. Sie verbot das Reden der Frau entweder ganz: „Die Frau soll in Ruhe bleiben in aller Unterordnung. Zu lehren gestatte ich einer Frau nicht!" sagt der Paulus der Pastoralbriefe, der mit Bezug auf Speisegebote sich so frei aussprach 1. Tim. 2, 11 f. Durch ihren Wandel „ohne Wort" sollen die Ungläubigen gewonnen werden, meint der 1. Petrusbrief 3, 1. Höchstens in Versammlungen der Frauen und Kinder gestatteten die kirchlichen Kreise den Frauen das Lehren, Hermas Vis II, 4, 3.

Endlich verwendeten die Gnostiker in der Begründung ihrer Stellung gewisse Ideen und Schlagworte, die uns zum Teil schon begegnet sind und die den Hintergrund für die Erörterung dieser vier praktischen Fragen der Lebensführung abgeben. Sie haben eine dualistische Grundanschauung mit Aeonenlehre und eigenartiger Eschatalogie, der Lehre vom Aufstieg der Seelen. Sie gebrauchen das Wort „Erkenntnis" in dem ganz besonderen stolzen Sinn und reden ebenso von der „Freiheit" im Sinne jener libertinistischen Forderungen. Sie teilen die Menschen ein in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker oder Sarkiker. Im Kampfe haben die kirchlichen Männer diese Schlagworte sich häufig angeeignet und ihren Gegnern zurückgegeben, die γνῶσις durch die kirchliche ἐπίγνωσις übersteigernd, die wahre Freiheit oder das königliche Gesetz der Freiheit Jak. 2, 12, 1, 25 an die Stelle der Zügellosigkeit der Gnostiker gesetzt und sich selbst als die wahren Geistesmenschen bezeichnet. Die Schlagworte aber selbst, wo und wie sie vorkommen, sind immer Zeichen jenes Kampfes zwischen der kirchlichen und der gnostischen Richtung.

Das alles sind feststehende und bekannte Dinge.

2.

Wie stellen sich nun die vier großen auf den Namen des Paulus überlieferten Briefe zu den Problemen? *Sicher ist, daß sie* — und vornehmlich der 1. Korintherbrief — *jene vier Fragen, die eben darum hier aus der antignostischen Streittheologie ausgewählt worden sind, mit aller Klarheit behandeln* und eine deutliche Stellung zu ihnen einnehmen. Man hat freilich lange Zeit diese Dinge nicht im Zusammenhang gesehen und jede Beziehung der vier Briefe zur Gnosis bestritten. Vielmehr

sollte die Erwähnung dieser Dinge bei Paulus ganz harmlos sein; die Frage nach dem Opferfleisch sollte durch jüdische Aengstlichkeit aufgeworfen, die Frage nach dem Geschlechtsleben rein durch die natürliche Zügellosigkeit der früheren Heiden hinlänglich zu verstehen, die Frage der Auferstehung bloß um des natürlichen „epikuräischen" Zweifels an der Möglichkeit eines Auferstehens aus dem Grabe zu erklären sein usw. Jedes Problem wurde vereinzelt gesehen und darum der innere Zusammenhang ebensowenig wie der Zusammenhang mit der Gnosis deutlich bemerkt, Erst Lütgert[1]) hat den Zusammenhang klargelegt, freilich diese gnostische Strömung fälschlich mit der „Christuspartei" zusammengebracht, darum das Bild nicht richtig und nicht ganz gesehen und die Bedeutung der Gedankengänge sowohl in religionsgeschichtlicher als kanonsgeschichtlicher Beziehnng nicht gewürdigt.

Tatsächlich zeigt eine Betrachtung der Ausführungen der Briefe über das Opferfleisch 1. Kor. 8—10 und über das geschlechtliche Leben 6, 12 bis 7, 40, sofort, daß wir hier mitten in einem prinzipiellen Kampf und zwar in dem Kampf mit Gnostikern um die wahre christliche Freiheit stehen. In der Einleitung zu der Besprechung der Opferfleischfrage zumal ist das Motiv der „Gnosis" so stark ausgeführt und so fein antithetisch gewandt, werden so beziehungsvoll die Liebe und das Erkanntsein von Gott über die Erkenntnis gestellt, daß hier gar nicht gezweifelt werden kann, daß die Gegner sich auf ihre Gnosis berufen haben und der Verfasser ihnen diesen Anspruch aus der Hand schlägt mit dem Wort: „Die Gnosis haben wir alle." Auch das Stichwort der Freiheit ist dann an hervorragender Stelle angeführt: „Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel, habe ich nicht Jesum unseren Herrn gesehen?" 9, 1. Wie kommt das Stichwort der Freiheit hierher, wenn nicht aus diesem Kampfe um die Freiheit? Und die ganze Bilderkette vom Sklaven ist dann wieder bedingt durch dieses Wort. Endlich ist bedeutsam, daß der Brief im Zusammenhang gerade dieser Erörterungen dem massiven Sakramentsglauben entgegentreten muß, der annimmt, daß die Sakramente ex opere operato ewiges Leben wirken 10, 1—13[2]). Die Gnostiker sind es ja gerade, die diesen Glauben pflegten, die an eine absolute Vergottung durch das Sakrament glaubten, wie jene Leute in Korinth, denen Paulus zurufen muß: „Wer da sich dünkt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle!" 10, 11. Nicht jüdische Aengstlichkeit gab also den Anlaß zu den Auseinandersetzungen über das Opferfleisch, sondern gnostische Freiheits- und Sakramentslehre, die freilich bei den jüdisch Aengstlichen der Gemeinde

---

1) W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Beiträge zur Förderung der Theologie, VI, 1908. Er gibt auch eine Uebersicht über die gelegentlichen früheren Beobachtungen. — Neuerdings hat auch Reitzenstein die Gnosis im 1. Kor. (13) bemerkt, (Die Formel, Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus. N G.G.W. 1916).

2) Man beachte hier auch die Anspielung auf das Auferstehungsproblem wie in der geschlechtlichen Frage 10, 10; 6, 14.

Entsetzen erregt haben muß. Nicht um ein gedankenloses Essen um des Essens willen, sondern um ein prinzipielles Essen um der Freiheit willen handelt es sich in diesen Ausführungen.

Genau so ist es mit der Frage nach der Freiheit des Geschlechtslebens. Denn wenn in 1. Kor. 6, 12 bis 7, 40 auch das Wort Freiheit nicht wiederkehrt, so doch jener ganz dasselbe besagende Satz aus den Erörterungen über das Opferfleisch: „Alles ist mir erlaubt" 6, 12 vgl. mit 10, 23. Und das Wort, das der Verfasser der Briefe diesem Satz entgegenstellt: „Aber ich lasse mich von nichts beherrschen, knechten!" zeigt es ebenso deutlich. Ohne Zweifel hätte er auch nicht versucht, mit theoretischen Auseinandersetzungen über „Bauch" und „Leib" und mit anderen religiösen Gründen zu arbeiten, wenn es sich bloß um das gewöhnliche Sichgehenlassen unreifer Neugetaufter gehandelt hätte. Uebrigens ist in 1. Kor. 7 der prinzipielle Kampf auch nach der anderen Seite deutlich entbrannt, der Kampf um asketische Forderungen. Nachdem das Stück 7, 36 ff. seit Weizsäcker und Grafe seine richtige Deutung auf geistliche Verlöbnisse gefunden hat, der ganze Zusammenhang erfaßt und die Bedeutung des von den „Jungfräulichen" — Männern und Frauen! — handelnden Stückes erkannt ist, sollte ganz klar sein, daß der Verfasser des 1. Korintherbriefes in dem Kampf mit der prinzipiellen Askese steht, die bereits zu festen Bräuchen in den Gemeinden geführt hat [1]). Uebrigens zeigt es auch schon der Anfang des 7. Kapitels; auch hier geht der Verfasser einräumend auf den asketischen Standpunkt ein. Denn so ist zu übersetzen: „Inbetreff dessen, was ihr geschrieben habt — so ist es gewiß, allerdings gut, eine Frau nicht anzurühren; aber um Hurerei zu vermeiden, soll jeder eine eigene Frau haben". Und die ganze Schärfe der Ausführungen geht gegen die, welche die Ehe in geistliche Verlöbnisse auflösen wollen. Wir haben in diesem Brief also die beiden gnostischen Strömungen an der Arbeit.

Nicht ganz so sicher zu beweisen ist, daß auch in den beiden anderen Fragen wirklich ein Kampf mit Gnostikern vorliegt.

Denn die Frage, ob die Frau in der Gemeindeversammlung reden dürfe, wird in 1. Kor. 11, 1—10 garnicht gestellt. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß sie es darf. Nur wird erörtert, ob sie dabei den schweren, am Reden hindernden Schleier abnehmen darf oder nicht. Gnostische Stichworte erscheinen dabei nicht, und so wäre an sich denkbar, daß auch außerhalb der gnostischen Frage dieses Problem sich auch einmal in den Gemeinden aufgetan hätte — wenn es überhaupt im zweiten Jahrhundert noch irgendwo der Frau in kirchlichen Gemeinden erlaubt gewesen ist, im Gottesdienst zu sprechen. [Die zweite Stelle, in der vom Reden der Frau gesprochen und es ihr gänzlich verboten wird, ist seit langer

1) Ob auch Witwen für ihre beliebige Wiederverheiratung sich auf die prinzipielle Freiheit beriefen, ist weniger deutlich, doch wegen des Stichwortes frei in 1. Kor. 7, 39 f. nicht unmöglich.

Zeit als eine Einfügung von fremder Hand im Text des ersten Korintherbriefes erkannt. Es ist die Stelle 14, 34: „Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Haus ihre eigenen Männer fragen; denn es ist unanständig für eine Frau, in der Versammlung zu reden." Diese Worte widersprechen den Ausführungen in Kap. 11 durchaus und sind mit ihnen schlechterdings nicht zu vereinigen. Denn so klar wie dort in einer für ein kirchliches Schriftstück einzigartigen Weise das Prophezeien und Beten der Frau in der Versammlung vorausgesetzt wird, so klar wird hier in der üblichen Weise jedes Reden der Frau, selbst die bescheidenste „Anfrage" in der Versammlung verboten. Ueberdies haben die Worte keine feste Stellung in den Handschriften. Sie stehen bald nach Vers 33, bald nach Vers 40, ein sicheres Zeichen, daß hier an dem Text „gebessert" worden ist. Endlich ist die Berufung auf das Gesetz für den Verfasser der vier großen Briefe mehr wie auffällig und sieht die Formulierung „denn es ist ihnen nicht gestattet zu sprechen" ganz wie eine Anführung von 1. Tim. 2, 12: „Einer Frau gestatte ich nicht in der Versammlung zu reden!" aus. Das alles zwingt dazu, diese Worte als spätere Einfügung aus dem Text des ersten Korintherbriefes zu streichen. Sie ist eingefügt eben im antignostischen Kampf, im kirchlichen Interesse und vom kirchlichen Standpunkt aus].

Bei der Behandlung der Frage nach der Auferstehung kann eine ganze Reihe von Ausführungen auch ohne jede Bezugnahme auf den gnostischen Standpunkt verstanden werden, einfach als Bekämpfung einer Auferstehungsleugnung auf Grund der Denkschwierigkeiten, die sich dem Glauben an ein Fortleben des Fleisches so leicht entgegenstellen. Ja eine Reihe von Ausführungen sieht ganz so aus, als handle es sich um eine Leugnung des Fortlebens nach dem Tode überhaupt. Das gilt besonders von dem Satz: „Wenn wir nur für dieses Leben auf Christus unsere Hoffnung gesetzt haben, sind wir die bejammernswertesten von allen Menschen" 15, 19 und von den Schlußsätzen des Kapitels, wo die unsittlichen Folgen der gegnerischen Meinung nicht wie in der antignostischen Literatur so gezogen werden, daß vom Untergang des Fleisches ausgegangen wird, sondern so, daß der volle Todesgedanke als einer erscheint, der zu der Konsequenz führt: „Laßt uns essen und trinken." Allein es ist zu erwägen, daß immerhin auch hier Libertinismus im Gefolge der Leugnung der Auferstehung erscheint. Mit dem Fleisch argumentieren konnte aber der Verfasser nicht, weil er selber auf dem Standpunkt steht, daß das Fleisch das Reich Gottes nicht ererben kann 15, 50. Das merkwürdige Wort 15, 34, mit dem die Ausführungen schließen: „Werdet in gerechter Weise (oder: richtig) nüchtern, und sündigt nicht!" scheint übrigens auf Schwarmgeisterei nicht schlecht zu passen. Und vielleicht geschieht es nicht ohne Absicht, daß

das ganze kirchliche antignostische Zukunftsbild in 15, 23—28 so ausführlich entrollt wird. Endlich ist auffallend, daß auf den Unglauben mit dem Argument Eindruck zu machen gesucht wird: „Was tun die, die sich für die Toten taufen lassen?" 15, 29. Die Leute, die Paulus bekämpft, müssen dieser Frage doch nicht einfach das Wort: „Sie tun etwas Törichtes" haben entgegenhalten können. Auch hier scheint ein starker, magischer Sakramentsglaube, ein Glaube, der das Sakrament ex opere operato für die abgeschiedenen Geister an Lebenden vollziehen läßt, mit der Leugnung der Auferstehung verbunden gewesen zu sein, gerade so, wie wir diesen Sakramentsglauben bei den Libertinern 1. Kor. 10 gefunden haben. Immerhin ist zuzugeben: Libertinismus und Sakramentsglauben stehen hier nicht so klar im Zusammenhang mit der Leugnung der Auferstehung, daß man an Gnostiker zu denken gezwungen ist. Wahrscheinlich bleiben sie aber auch hier als die Gegner.

Für die Echtheitsfrage kommt übrigens nichts darauf an, ob an diesen beiden Punkten tatsächlich Gnostiker bekämpft werden. Es genügt, daß hier die Probleme behandelt sind, die auch im gnostischen Kampf behandelt wurden. So wie diese Briefe in den gnostischen Kampf eingestellt wurden oder von uns theoretisch werden, genügt für alle Folgerungen diese Tatsache, daß sie jene Fragen besprechen, und die Art, wie sie sie lösen.

Bis jetzt haben wir nur Stellen aus dem ersten Korintherbrief angeführt. Die andern Briefe enthalten auch wenig oder nichts von diesen Dingen. Der zweite Korintherbrief ist ein ganz persönliches Schreiben und selbst aus dem zweiten gegen die Christuspartei gerichteten Teil ist für unsere Frage nichts zu entnehmen, weil auch hier der Kampf überwiegend persönlich geführt wird und die Christuspartei von ganz anderen, nämlich den jüdischen Stellungen aus kämpft, vgl. besonders 11, 22 ff. Der Galaterbrief kämpft gleichfalls gegen jüdische Ansprüche und Meinungen, gegen Gesetz und Beschneidung. Wenn dabei einmal die Engellehre in den Kampf hereingezogen wird, so ist es doch nichts mehr als die jüdische Legende von der Ueberreichung des Gesetzes durch die Engel, was der Verfasser zweimal benutzt, um das Gesetz im Gegensatz zu dem Sinn der Legende als minderwertig darzustellen, nämlich als nicht ungefälschten Gotteswillen, 3, 19, und als Dienst der Elementgeister der Welt, welche die Zeiten und Tage bestimmen und ordnen 4, 9. Nur im Römerbrief steht eine längere Auseinandersetzung, die hierher gehört. Es ist die Behandlung der Frage, ob man Fleisch essen dürfe; sie wird entschieden im Gegensatz gegen die vegetarische Aengstlichkeit gewisser gnostischer Richtungen. Es fehlen freilich hier die Stichworte „Freiheit" und „Erkenntnis". Aber die Gegner waren ja hier auch nicht Libertiner, sondern Asketen, welche die „Freien", die „Starken", wie sie der Verfasser nennt, „richteten" 14, 3. Daß es sich dabei nicht um jüdische Dinge handelt, geht daraus hervor, daß die

Leute durch den Satz gekennzeichnet werden: „Der Schwache ißt nur Gemüse"; die Juden aßen Fleisch, nur kein Schweinefleisch, Ersticktes usw. Und so ist auch klar, daß die Tage, die sie halten, nicht einfach Sabbattage sind 14, 5. Weil die Kirche in diesen Dingen keine eindeutige Stellung eingenommen hat, ist die Stelle des Römerbriefes nicht so durchschlagend beweiskräftig wie die Stellen des ersten Korintherbriefes. Doch sind die grundsätzlichen Aussagen klar genug, um auch dem Römerbrief seine Stellung zu geben.

Und für alle Briefe gilt, daß sie so ähnlich sind und so denselben Verfasser verraten, daß mit der Echtheit des einen auch die der anderen steht oder fällt.

3.

Für diese Echtheit ist nun aber ausschlaggebend *die Stellung, die der Verfasser zu den gnostischen Problemen einnimmt*, einerlei, ob ihm selber alle diese Fragen, oder bloß die des Opferfleisches und der freien Liebe von gnostischen Richtungen gestellt worden sind. Denn diese Stellung ist ganz einzigartig und zeigt den Verfasser bald auf der Seite der Kirchlichen, bald auf der der Gnostiker. Man kann im Sinne des antignostischen Kampfes den Verfasser mit dem gleichen Recht für einen Ketzer wie für einen kirchlichen Christen halten.

Das Essen des Opferfleisches erklärt er nicht nur für erlaubt, sondern für ein Stück der christlichen „Erkenntnis" und der christlichen „Freiheit", ganz wie die Gnostiker es tun. Ganz richtig, so beginnt er seine Ausführungen, wir alle haben die „Gnosis" 8, 1. „Bin ich nicht frei, bin ich nicht ein Apostel" so setzt er 9, 1 von neuem an, und abermals frei, betont er 9, 19. Und so nennt er, wie die Gnostiker, die andern, die sich nicht getrauen, Opferfleisch zu essen, die „Schwachen", nicht *einmal*, sondern stets und ständig. Das ist für einen kirchlichen Mann geradezu unerhört. Und doch ist er auch wieder kein Gnostiker. Denn weit entfernt davon, die gnostische Folgerung zu ziehen und den Genuß des Opferfleisches für ein Zeichen der rechten Erkenntnis und der christlichen Freiheit zu erklären, verbietet er vielmehr das Essen von Opferfleisch rundweg. Und zwar nicht deshalb, weil ihm dieses Fleisch an sich als unrein erscheine, nein, aus Liebe, „um des schwachen Bruders willen". Daher erlaubt er den Genuß alles Fleisches, wie es vom Markt kommt, und untersagt geradezu, bei solchem Fleisch zu fragen, ob es Opferfleisch ist oder nicht. Doch „wenn Speise meinem Bruder zur Gefahr wird, dann will ich lieber kein Fleisch essen in Ewigkeit, als meinen Bruder in Gefahr bringen" 8, 13. Er ist also in der Praxis ein kirchlicher Christ; aber nicht aus kirchlichen und nicht aus kultischen Gründen, sondern weil ihm das Ganze eine sittliche Frage ist und seiner Innerlichkeit sich die ganze Sache anders darstellt als den streitenden Parteien in ihrer Gesetzlichkeit. Er ist gegen die

Kirchlichen wie gegen die Gnostiker überzeugt, daß „Speise uns nicht Gott empfehlen wird" 8, 7 und daß lediglich der Gedanke an die Gefahr, daß der Bruder durch das freie Gebaren der Gnostiker seinen Glauben ganz verlieren kann, in dieser Frage entscheidend sein darf.

Dieselbe Stellung zeigt er auch, wo er gnostischer Aengstlichkeit gegenübersteht, wie im Römerbrief. Hier sind die „Schwachen", wie er auch diese Leute nennt, nicht solche, die nur das Opferfleischessen ablehnen, sondern solche, die alles Fleischessen verwerfen und nur „Gemüse essen". Er aber ist der Freie und „Starke" 15, 1, der alles ißt in der vollen Klarheit: „Ich weiß und bin überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts an sich gemein ist. Nur dem, der dafür hält, daß es gemein sei, wird es gemein" 14, 23. Aber auch hier wird nicht auf diese Freiheit gepocht und gelehrt, man müsse ihr unbedingt nachleben, sondern an beide Parteien die sittliche Mahnung gerichtet: „Der da ißt, soll den, der nicht ißt, nicht verachten und der, der nicht ißt, soll den andern, der ißt, nicht richten! (Dieses Richten fand übrigens auch beim Opferfleisch von seiten derjenigen statt, die schwach waren und kein Opferfleisch aßen, vgl. 1. Kor. 9, 3). Vergleicht man den ersten der beiden Sätze mit der gut kirchlichen Ausführung im 1. Timotheusbrief, daß, wer das Essen irgendwelcher Speisen verbiete, das nur tue, um Gott seine Ehre zu rauben, also im Dienst des Teufels, so sieht man sofort, wie anders die kirchlichen Männer standen, selbst wenn sie ganz frei und innerlich dachten. Ihre Gegner sind „teuflische Ketzer". So fühlt und spricht der Paulus des 1. Korintherbriefes durchaus nicht. Er steht mit Innerlichkeit und Liebe über den beiden Parteien. Er „verachtet" nicht, geschweige denn, daß er verdammen würde, wie es der Paulus der Pastoralbriefe tut. Auch hier gilt als letzter Grundsatz: „Wenn um Speise willen dein Bruder betrübt wird, wandelst du nicht mehr in der Liebe" 14, 15. „Wir, die Starken, sollen die Schwächen der Schwachen tragen" 15, 1.

Genau die gleiche sachliche Doppelstellung, die in keine der feststehenden Meinung der Gnosis und der Kirche hineinpaßt, zeigt weiter die Lehre des 1. Korintherbriefes über die Auferstehung. Einerlei, ob die Leugner der Auferstehung in diesem Falle Gnostiker waren oder nicht: des Verfassers Anschauung in der Frage tritt klar hervor und entspricht teils der Anschauung der einen, teils der Anschauung der anderen Seite, keiner ganz. So fest der Verfasser an dem Gedanken der Auferstehung hält und so deutlich er die kirchliche Zukunftserwartung mit Gericht und allen anderen jüdischen Zügen vertritt, 15, 13—18, so scharf lehnt er die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches ab. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben", 15, 50. Schärfer kann man die kirchliche Lehre gar nicht verwerfen. An ihrer Stelle lehrt der Verfasser die Auferstehung des Leibes, die aber auch nicht gnostisch ist. Sie ist kein so klarer Gedanke wie der kirchliche oder der gnostische. Nach den Bildern, die gebraucht werden, han-

delt es sich nicht um das Gleichbleiben und die „Verklärung" des Stoffes oder der Form des toten Leibes, sondern es soll lediglich die Identität des Verstorbenen mit dem Auferstandenen, das Hervorgehen des neuen Wesens aus dem Begrabenen angedeutet sein 15, 37 ff. So wenig der Verfasser die klaren Formeln der Kirche oder der Gnosis besitzt, so deutlich ist, daß sie beide seiner andersartigen Anschauung auch nicht entsprechen. Wichtig ist besonders auch, daß er zwar auf die unsittlichen Folgen der Auferstehungsleugnung eingeht, aber nun sich doch nicht auf die Formel der Kirche von der Auferstehung des Fleisches bringen läßt, sondern andre Wege der Warnung geht und einfach mit dem Abscheu vor den unsittlichen Folgen als solchen rechnet, 15, 31 ff.

Nicht minder deutlich ist seine Stellung zu der Frage nach dem Auftreten der Frau in den Gemeindeversammlungen. Ihm kommt in 11, 2—16 auch nicht einen Augenblick der Gedanke, daß man es einer Frau verwehren könne, in der Gemeindeversammlung zu beten oder zu „prophezeien". Er steht also damit wieder auf der Seite der Gnostiker, nicht der Kirchlichen. Aber er will andererseits auch nicht die volle „Freiheit", die drüben erstrebt wird, sondern hält streng fest an der Sitte der Verschleierung der Frau.

In all diesen praktischen Fragen ist bemerkenswert, daß der Verfasser grundsätzlich der gnostischen Entscheidung der Streitfrage zustimmt, dann aber meist Verhaltungsmaßregeln gibt, die auf die kirchliche Sitte hinführen. Doch tut er das nicht aus den kirchlichen Motiven, sondern lediglich aus Liebe und Schonung für die „Schwachen", die noch nicht zur Erkenntnis und Freiheit hindurchgedrungen sind. Diese Schonung, diese sittliche Rücksichtnahme ist bei ihm so stark, daß bei ihm nicht die gnostische, sondern die kirchliche Haltung als das letzte Ergebnis erscheint. Nur beim Reden der Frau ist der Verfasser fest in der Freiheit geblieben, wenn auch in keiner unbeschränkten. Es ist also im Grunde ein Gnostiker, der aus sittlicher Rücksichtnahme die kirchliche Praxis anrät.

Als Gnostiker erscheint der Paulus dieser Briefe auch durch gnostische Worte und Gedanken, die er in voller Selbstverständlichkeit gebraucht oder berührt. Wie das mit den Stichworten der Freiheit und Erkenntnis überall der Fall ist, haben wir bereits gesehen. Feiner und selbständiger kann man in diesen Dingen nicht arbeiten, als er es am Eingang des achten Kapitels des 1. Korintherbriefes tut. In ebenso selbstverständlicher und eigenartiger Weise verwendet er 1. Kor. 2, 6 ff. die gnostische Dreiteilung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Sarkiker. Nicht die Klage oder Entrüstung des Kirchlichen über die gnostische Anmaßung spricht hier, sondern freimütig nimmt der Verfasser den Namen des Geistesmenschen für sich in Anspruch und lehnt doch die „menschliche Weisheit" ab. Er sagt sogar wie die Gnostiker den Gliedern der Gemeinde ganz klar, daß sie noch fleischern waren und sind, aber nicht, weil sie nicht Gnostiker sind, sondern weil es ihnen an Liebe fehlt, weil noch Neid und Haß und Streit unter ihnen wohnen

3, 3. In demselben Zusammenhang spielt er auf den gnostischen Mythus von der Weisheit an, der verborgenen, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt hat 2, 7. Und in Römer 8 am Schlusse benutzt er ganz ähnlich anspielend die andere wichtige Lehre der Gnostiker vom Aufstiege der Seele durch die Reihe der himmlischen Aeonen zum unbekannten Vater. Denn dieses und kein anderes Bild steht dem Verfasser vor den Augen, wenn er jenes Stück, in dem auch das jüdische Zukunftsbild so klar hervortritt 8, 33 ff., schließt mit den Worten: „Ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten — das eben sind die gnostischen Geistwesen — weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Kräfte — ebenfalls ein Engelname — weder Höhe — in die der Tote aufsteigt — noch Tiefe — in die er hinabmuß — noch irgend eine andere Schöpfung uns wird trennen können von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn." Hier spricht also überall ein Mann, dem die gnostischen Bilder geläufig sind und gnostische Worte von selbst auf die Lippen treten, und der doch kein Gnostiker ist.

4.

Diese eigenartige Stellung der vier großen Paulusbriefe zu den gnostischen Problemen ist von entscheidender Bedeutung für ihre Einstellung in die Geschichte des Christentums und damit für die Frage nach ihrer Echtheit. Denn offenbar kann diese Haltung nur entweder als Vermittlung im Kampf der Kirche mit der Gnosis aufgefaßt werden — dann müssen diese Briefe recht spät angesetzt werden —; oder sie liegt dem kirchlich-gnostischen Kampf voraus, und diese Briefe sind die frühesten Erzeugnisse, die uns aus den christlichen Gemeinden überliefert sind. Daß nur diese zweite Möglichkeit in Betracht kommen kann und damit die Echtheit der Briefe festgestellt ist, läßt sich direkt und indirekt beweisen.

5.

Hier der direkte Beweis. Der Mann, der im 1. Korinther- und im Römerbrief schreibt, ist nicht der Vermittler zweier feststehender Ueberlieferungen, sondern er müht sich noch ganz von innen heraus um die Probleme, die ihm sichtlich zum ersten Male vorgelegt werden. Die Kirche hat niemals geschwankt, auch nicht den Schatten einer anderen Möglichkeit gelten lassen. Ihr stand fest: Opferfleisch ist verboten. Nirgends wird in den christlichen Schriften dies Verbot begründet — außer in der Apostelgeschichte, von der sofort zu sprechen sein wird —; es ist selbstverständlich und unwidersprechlich. Wäre der 1. Korintherbrief in der Zeit dieses kirchlichen Verbots entstanden, so müßte er sich mit ihm auseinandersetzen. Er tut es nicht: er kennt es nicht. Er hat die volle Freiheit einer ersten durch keine Ueberlieferung und Sitte gebundenen Entscheidung.

Wissen wir noch, seit wann die Kirche jenes Verbot des Opferfleischessens erlassen und durchgeführt hat? Wenn wir es wissen, so ist damit der Zeitpunkt, vor welchem dieser Brief entstanden sein muß, festgelegt.

Die Apostelgeschichte erzählt bekanntlich in Kap. 15, daß das Verbot auf dem Apostelkonzil noch vor der Gründung der korinthischen Gemeinde ergangen sei. 15, 28 vgl. mit 18, 1 ff. Hatte die Apostelgeschichte damit recht, so wäre die Aussage des Korintherbriefs, einerlei, ob er echt oder unecht, alt oder jung wäre, unmöglich. Dann war ja die Frage schon entschieden, bevor die korinthische Gemeinde gegründet war.

Wir müßten die Sache fallen lassen und die Apostelgeschichte einfach als unvereinbar mit dem 1. Korintherbrief ablehnen, wenn sie nicht selbst noch eine zweite Angabe über die Entstehung des Opferfleischverbotes machte, die jener ersten in Kapitel 15 widerspricht, wie man bereits lange bemerkt hat. Sie erzählt nämlich im Anschluß an ein Stück ihrer guten Quelle, die man Wirbericht nennt, daß die Urapostel dem Paulus bei seiner Rückkehr von der Mission im Westen, in deren Verlauf er auch die korinthische Gemeinde begründet hat, als etwas ganz Neues mitteilen, daß sie inzwischen einen Brief hätten ausgehen lassen, in dem sie unter anderem auch das Essen des Opferfleisches den Christen allgemein untersagt hätten 21, 25. Diese an versteckter Stelle stehende Notiz ist entschieden der Angabe in Kapitel 15 vorzuziehen. Denn sie ermöglicht die Auflösung der oben festgestellten Schwierigkeit. Ist das Verbot erst ergangen, während Paulus im Westen wirkte, so fügt sich das Ganze aufs beste zusammen. Der erste Korintherbrief gehört dann gerade in die Zeit, in der er auch entstanden sein will, in die Zeit zwischen der Gründung der Gemeinde und der Reise des Paulus nach Jerusalem. Daß die Kirche, abgesehen von den Paulusbriefen, sich ganz einig ist und nie einen Schatten von Zweifel an der Berechtigung des Opferfleischverbotes geäußert hat, ist ein Beweis dafür, daß das Verbot von hoher Autorität getragen und sehr früh ergangen sein muß. Das spricht auch dafür, daß die Darstellung in Act. 21 richtig und die Stellung zu der Frage, die 1. Kor. 8—10 vorliegt, eben nur in jener Zeit möglich gewesen ist, in der er auch entstanden sein will.

Aber auch wenn wir die Apostelgeschichte ganz aus dem Spiele lassen und darauf verzichten, den Brief in ihre Darstellung der Geschichte des Christentums einzureihen, so ist deutlich, daß ein Mann, der so über das Opferfleischessen spricht wie der Verfasser des 1. Korintherbriefes, noch nicht die kirchliche Stellung kennt, also in die älteste Zeit gehört.

Und so spricht hier überall ein Mann, der noch keine festen kirchlichen Entscheidungen vor sich hat, sondern selber frei entscheiden muß. Kein kirchliches Gesetz und kein kirchlicher Glaubenssatz, wie der von der Auferstehung des Fleisches, bindet ihn. Er steht noch *vor* den entgültigen Entscheidungen, die in unserm ganzen übrigen Schrifttum der alten Christenheit bereits getroffen sind. Das *Ringen* mit den Fragen ist das Wesentliche seiner Stel-

lung. So setzt er beim Opferfleisch mit dem Grundsatz der völligen Freiheit ein, schließt den des Verzichts auf sie um des Bruders willen an, verbietet dann aber auch jede Teilnahme an Opfermahlzeiten, nicht um des Bruders willen, sondern weil er doch „etwas", nämlich die Dämonen hinter dem Opferfleisch sucht, gibt dann wieder Freiheit mit Bezug auf das Fleisch des täglichen Gebrauchs, indem er jedes Nachforschen nach dessen Ursprung verbietet, und kommt endlich beim Gastmahl, bei dem etwa der Gastgeber aus Höflichkeit auf Opferfleisch aufmerksam macht, wieder auf den Gesichtspunkt der Schonung eines fremden Gewissens. Nicht anders ist es bei seiner Auferstehungslehre, deren Unklarheiten und wechselnde Gesichtspunkte noch viel zahlreicher sind. Und wie muß der Verfasser ringen, um nicht das Reden, aber die Entschleierung der Frau beim Reden sich und den Briefempfängern zu rechtfertigen. So kämpft nur ein Mann, der keine fertigen Gebote und Sitten mitbringt und zu vertreten hat, sondern eine Lebensgestaltung als Sitte aus der christlichen Freiheit heraus entwickelt, nicht ein später Vermittler.

Es kommt noch anderes hinzu. In den kirchlichen Kämpfen mit der Gnosis spielt überall das Amt eine große Rolle, zumal das Bischofsamt, dessen Träger die Ueberlieferung der Kirche zu lehren und zu vertreten hat. Man denke an die Pastoralbriefe oder an Ignatius von Antiochien. Der Verfasser der großen Paulusbriefe kennt in diesem Zusammenhang das Amt nicht; er kennt es überhaupt erst in ganz kleinen Ansätzen. Nur die Träger des Wortes, Apostel, Propheten und Lehrer, haben bei ihm „Amtsnamen"; andere, spätere Aemter sind bei ihm „Geistesgaben" und „Dienstleistungen". Es ist doch außerordentlich bezeichnend, daß die Aufzählung in 1. Kor. 12, 28 mit den Lehrern abspringt zu „Kräften, Gnadengaben der Heilungen, Aufnahmen, Leitungen, Arten von Zungen", genau so, wie es Röm. 12 unmöglich ist anzugeben, wo die „Aemter" aufhören und die Dienstleistungen, die jeder Bruder am andern gelegentlich üben kann, anfangen, wenn es da heißt: „Ihr habt Gnadengaben je nach der Gnade, die euch gegeben ist, verschieden; sei es Prophetie — sie geschehe nach dem Maß des Glaubens; sei es Dienst — er bewähre sich im Dienen; ist einer ein Lehrer, so bewähre er sich im Lehren; ist einer ein Tröster, so im Trösten; wer austeilt: in Neidlosigkeit; wer vorsteht: in Eifer; wer Almosen gibt: in Fröhlichkeit!" Ein späterer Amtsname, „Vorsteher", ist hiernach in derselben harmlosen Bedeutung des schützenden Patrionatsverhältnisses (bes. vor Gericht) gebraucht, wie wenn eine Frau im Römerbriefe 16, 1 „Vorsteherin" und sogar „des Paulus" genannt wird. Auch der spätere Amtsname Diakonos ist nur hier erwähnt und nur dieser Frau beigelegt, während ein andermal im gleichen Falle mit Bezug auf einen Mann der Verfasser sagt, jener habe sich mit seinem Haus „in den Dienst der Heiligen gestellt" 1. Kor. 16, 15. Der Amtsname Bischof fehlt aber noch in jeder Bedeutung in diesem Briefe. Und jedenfalls haben alle diese „Dienste" nichts mit der Lehre zu tun.

Lehre geben die Propheten, Apostel und Lehrer; Lehre beurteilt, richtet die Gemeinde 1. Kor. 14, 29 oder eigentlich der Herr 1. Kor. 4, 4. Das alles paßt nicht in die spätere Zeit, sondern nur in die Urzeit, in der allein solche fließenden Verhältnisse vorhanden waren.

Ebenso steht es mit der Glaubensregel, die als sachliche Zusammenfassung der Ueberlieferung von der Kirche der Gnosis entgegengesetzt wird. In den Pastoralbriefen haben wir schon deutlich die Ansätze zum Apostolikum vor uns, desgleichen in den Ignatiusbriefen. Aber auch der erste Johannesbrief bietet bereits eine im antidoketischen Kampf gewachsenen Formel der Christologie. Man bekennt, daß „Jesus sei der Christus im Fleisch gekommen." Im Korintherbrief wie im Römerbrief lautet die Formel, die dem Treiben der Pneumatiker entgegengesetzt wird, einfach: Jesus ist der Herr 1. Kor. 12, 3. Wer das mit dem Munde bekennt und von Herzen glaubt, daß ihn Gott von den Toten auferwecket hat, der wird gerettet werden Röm. 10. 9. Man sieht, das Mittel einer christologischen Formel gegenüber Ausartungen wird schon hier gefunden; aber noch ist es nur eine Keimzelle, aus der die Bekenntnisse späterer Zeiten gewachsen sind.

Das alles führt uns sicherlich in die Frühzeit christlichen Gemeindelebens und hebt diese Briefe deutlich von dem späteren Schrifttum ab.

6.

Ebenso schlagend, ja ganz unentrinnbar, ist der indirekte Beweis, der darin liegt, daß die Kirche die Briefe niemals gewagt hat für unecht zu erklären, obwohl sie ihrer eigenen Lehre an so viel Punkten widersprechen. Die Kirche hat das stets empfunden, und die Gnostiker haben sich auf diese Briefe immer berufen. Sie hatten gar nicht nötig, was man dem Marcion vorgeworfen hat, diese Briefe für ihre Zwecke zu fälschen und zurechtzuschneiden. Wesentliches stand für sie klar in ihnen zu lesen. Als in der letzten Phase des antignostischen Kampfes der Streit bereits um die neutestamentliche Literatur und ihre Stellung ging und ihre Auslegung entscheidend wurde, da hat man auch mit den Schwierigkeiten der großen Paulusbriefe sich abgeplagt und geseufzt, daß „so manches Schwerverständliche in den Briefen des geliebten Bruders Paulus" stehe, was die Ungelehrten (!) und Ungefestigten verkehrten, wie auch die übrigen Schriften (!), zu ihrem eigenen Verderben." Dieses Wort des zweiten Petrusbriefes 2, 16 drückt die ganze Not der Kirche den großen Paulusbriefen gegenüber klar aus. Hätte man gewußt, daß diese Briefe erst spät entstanden seien, wären sie nicht seit unvordenklichen Zeiten in den Gemeinden gelesen und heilig gehalten worden, so wären sie um ihrer gnostischen Ansichten willen unweigerlich aus der Zahl der kirchlichen Bücher ausgeschlossen worden. Man weiß, wie das mit dem Petrusevangelium geschehen ist, obwohl seine gnostischen Stellen so versteckt lagen, wie jenes „Meine Kraft, meine Kraft, warum hast du

mich verlassen!"; so versteckt, daß der Bischof Serapion beim schnellen Durchlesen des Buches in Rhossus nichts finden konnte, was nach Ketzerei schmeckte, und auch daheim in aller Ruhe nur so wenig, daß er es der Gemeinde erst ausdrücklich namhaft machen mußte; sie selbst hatte nichts davon gemerkt oder war nicht sicher, ob es sich wirklich um gnostische Ansichten handle Euseb. h. e. VI, 12. Man weiß, wie der Verfasser der Paulusakten sein Buch vor der kirchlichen Verwerfung nicht hat retten können um weniger gnostischer, eigentlich nur asketischer Gedanken willen, in denen die Kirche gar nicht so entschieden war wie etwa in der Opferfleischfrage. Es wäre ohne Zweifel den Paulusbriefen nicht anders ergangen, wenn sie nicht älter gewesen wären als der eigentliche kirchliche Kampf mit der Gnosis, wenn sie nicht so alt gewesen wären, daß die Gemeinden sie sich nicht mehr rauben ließen. Die Kirche hat wohl auch nicht umsonst neue Briefe im antignostischen Sinn auf den Namen des Apostel Paulus verfaßt. Man fühlte, wie wenig die alten in dem Kampf gegen die Gnostiker zu verwenden waren und daß mit einer „richtigen" Exegese hier nicht sehr viel geleistet war. Nicht nur die Pastoralbriefe, sondern auch der apokryphe Briefwechsel des „Paulus" mit den Korinthern sind ja deutliche Zeugen für diese Empfindung.

Damit ist die Beweiskette geschlossen. Diese Briefe müssen aus der Urzeit der christlichen Gemeinden stammen. Sie gehören ganz an den Anfang ihrer Entwicklung; selbstverständlich liegt dann auch kein Grund vor, sie nicht dem Apostel zuzuschreiben, auf dessen Namen sie uns erhalten geblieben sind. Die Ueberlieferung ist in diesem Fall durch die Tatsachen als richtig ausgewiesen.

7.

Nicht in allen Fällen stehen wir mit der urchristlichen Ueberlieferung so günstig da. Wir müssen uns meist daran genügen lassen, daß wir die Gründe, die gegen die Richtigkeit der Ueberlieferung sprechen, widerlegen können, soweit das überhaupt möglich und nicht die Unechtheit einer ganzen Reihe von urchristlichen Schriften festzustellen ist. Es ist natürlich besonders wichtig, daß wir gerade für die Paulusschriften durch ihre eigentümliche Stellung zu den gnostischen Fragen, in dieser Weise die Richtigkeit der Ueberlieferung festzustellen vermögen. Denn wir haben damit die wesentliche Grundlage für die Geschichte der Entstehung und ersten Entwicklung des Christentums sicher in den Händen. Der Aufriß, wie er von der historischen Theologie seit einem Jahrhundert immer klarer herausgearbeitet worden ist, steht also auf gutem Grunde und wird auch durch die neuesten Angriffe nicht erschüttert werden können.

Ueberdies gibt aber gerade auch die scharfe Hervorhebung des gnostisch-antignostischen Charakters der echten Paulusbriefe auch einen nicht geringen sachlichen Beitrag für die Auffassung der urchristlichen Entwicklung und stellt eine Reihe neuer Züge in das Bild des apostolischen Zeitalters ein.

Zu den Parteien, welche die Baursche Schule im Urchristentum entdeckt und Ritschl um das „neutrale" Heidenchristentum vermehrt hatte, treten zwei gnostische Richtungen, von denen die eine radikalen Libertinismus lehrte, die andere deutlich eine asketische Tendenz zeigt, diese vielleicht verbunden mit jüdischer Gesetzlichkeit, soweit es sich um Enthaltung von Speisen und Tageheiligung handelt. Dadurch wird das Bild der Urgemeinde vielgestaltiger und ihre enge Verflochtenheit in die religiösen Strömungen der synkretistischen Zeit deutlicher. Das Christentum ist freilich keine synkretistische Religion; denn gerade im Kampf mit dem Synkretismus wird es sich seiner Eigenart bewußt und gestaltet es schließlich die kirchliche Lebensanschauung und Sitte aus dem Chaos urchristlicher Strömungen heraus. Aber eben dieses Chaos war in den Urgemeinden größer, als man meist annimmt, und feste Grundsätze, um es zu lichten, mußten erst aus innerlichsten Ueberzeugungen gewonnen werden.

Paulus selber ist bei dieser Arbeit der Pfadfinder gewesen. Freiheit und Liebe sind seine beiden großen Grundgedanken, richtiger: die Lebensmächte, mit denen er die Lebensfragen bezwingt. Er ist reicher als irgendeine Richtung, die nach ihm kam, indem er fast alle umschließt und doch keiner von ihnen ausschließlich angehört. Damit bestätigt sich auch an ihm ein religionsgeschichtliches Gesetz, das wir nicht weniger deutlich an Luther erkennen. Auch er war reicher als die einzelnen Richtungen der evangelischen Kirche, die sich auf dem Boden der von ihm geschaffenen Bewegung einseitig entwickelt und ausgeprägt haben.

Paulus war Gnostiker und Vertreter der Freiheit und hat doch die Grundlagen der kirchlichen Ueberzeugungen und Sitten gelegt. Nicht um der Ordnung und der Kirchlichkeit willen oder aus Aengstlichkeit in irgendeinem Sinne, sondern aus Liebe zu den „schwachen" Brüdern, denen die Freiheit verderblich werden konnte, und weil die Ordnung ihm als die Vorbedingung alles gemeinsamen Lebens erschien. Seine Stellung in diesen Dingen ist genau ebenso „widerspruchsvoll", in Wirklichkeit aber reich an schöpferischen und gestaltenden Kräften wie seine Stellung zu der väterlichen Religion des Judentums. Wie er — selber ein Jude — das Judentum aus den Angeln gehoben, wie er — selber ein Pharisäer — den Pharisäismus vernichtet hat, wie er die Gesetzesreligion mit dem Gesetz zerbrochen und die Rechtfertigung des Sünders als Gnadengeschenk gelehrt hat, so hat er auch in der Freiheitsbewegung die Freiheit vertreten und aus der Unordnung und Zügellosigkeit gerettet, indem er sie umbog in Dienst und Sitte.

Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens.

Von **Johannes Wendland** in Basel.

„Die Einheit des Geistes muß von der Religion aus gewonnen werden." „An der Religion hängt die Einheit des Geistes." „Wo die Einheit des Geistes gesucht wird, da stellt sich, selbst wenn die Absicht nicht darauf gerichtet ist, die Religion ein." Diese Worte Kaftans sollen den Ausgangspunkt der folgenden Erörterung bilden. Sie stehen S. 235 ff. in der Festschrift, die Kaftan sich selbst geschrieben hat (um die Worte eines Beurteilers dieses Buches zu gebrauchen), in der „Philosophie des Protestantismus". Diese Worte antworten zugleich auf die Anklagen, die vor einem Menschenalter gegen die Schule Ritschls erhoben worden sind, sie führe „zwischen dem theoretischen Welterkennen und der sittlich-religiösen Gewißheit eine chinesische Mauer" [1]) auf; sie werde dem Einheitstrieb unsrer Vernunft nicht gerecht und vermöge es nicht zu einer einheitlichen Weltanschauung zu bringen. Kaftan hat in großzügiger Weise zu zeigen gesucht, wie man in einer an Kant anknüpfenden und ihn weiterbildenden Art vom sittlichen Leben und dem die Sittlichkeit durchdringenden christlichen Glauben aus zu einer einheitlichen teleologisch-entwicklungsgeschichtlichen Weltanschauung gelangen kann, ja notwendig gelangen muß. Kaftan entwirft die Grundzüge dieser Philosophie des Protestantismus: Eine Weltanschauung ist nur vom Geistesleben, nicht von der Naturerkenntnis aus zu gewinnen. Die Natur ist dienendes Mittel und Untergrund für das Werden und Wachsen des persönlichen Geisteslebens. Dies Geistesleben ist nicht schon vom Erkennen aus zu verstehen. Gegen den Intellektualismus kämpft das ganze Buch Kaftans. Erst vom sittlich-religiösen Geist aus öffnet sich ein Verständnis des Menschen und von ihm aus ein Verständnis der ganzen Welt. Vortrefflich entwickelt Kaftan auch das, was er „die Regel des Geistes" nennt (S. 104 ff.). Was anfangs dienendes Mittel für den Zweck des Lebens war, Wissenschaft und Kunst, Moral und Religion, wird im Lauf der geschichtlichen Entwicklung zum eigentlich beherrschenden Zweck und Ziel des Lebens. Anfangs sind die vier genannten Mächte dienende Mittel für die Zwecke des natürlichen Lebens. Dann aber tritt die große Umwandlung ein. „Was als Mittel des natürlichen Lebens

1) So z. B. R. A. Lipsius, Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umriß dargestellt, 1891, S. 5. — Dogmatik, 3. Aufl., § 10.

entsteht, wird Zweck und unterwirft sich dies natürliche Leben als Mittel." Den Grundzügen dieser Weltanschauung Kaftans wird, meine ich, jeder Christ zustimmen müssen; auch jeder Theologe, gleichviel welcher Schule und Richtung, gleichviel ob er in seinem Denken weniger oder mehr in den Bahnen Kants geht. Denn Kaftan trägt tatsächlich gemeinsame Grundzüge einer personalistisch-theistischen Philosophie vor, die vom Christentum aus sich notwendig ergibt, und der auch die neuere Philosophie, gleichviel ob sie mehr metaphysisch oder mehr kritisch-transzendentalistisch gerichtet ist, in weitem Umfange zustrebt. Um nur einige Namen zu nennen, führe ich Paulsen, Wundt, Eucken, Joël als Metaphysiker, Windelband, Rickert, Medicus, Cohen als Transzendentalphilosophen an. Freilich kann ich nicht verhehlen, daß bei einer Zustimmung zu den großen Grundgedanken des Kaftanschen Buches und, ich darf wohl sagen, des Lebenswerkes Kaftans, viele einzelne Formulierungen Kaftans entschiedene Kritik und Ablehnung erfahren werden [1]). Vieles, was bei Kaftan als ein scharfes Entweder—oder auftritt, stellt sich mir in anderem Lichte dar. Wenn ich nun selbst zu den Fragen, die Kaftan von hoher Warte aus in eingehender, lichtvoller Linienführung erörtert, das Wort ergreife, so würde es weder dem Charakter einer Festschrift entsprechen noch auch der Wissenschaft selbst dienen, wenn ich an vielen Sätzen Kaftans Einzelkritik üben wollte. Vielleicht fördert es die Diskussion am meisten, wenn ich der Kaftanschen Darstellung eine kurze Skizze gegenüberstelle, die eine andersartige Orientierung über die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens enthält. Daraus wird, meine ich, erhellen, daß der Unterschied keinen absoluten Gegensatz bedeutet. Eine solche Darstellung wird auch die Dankbarkeit und Verehrung, die ich meinem Lehrer schulde, zum Ausdruck bringen. Einem weiteren Leserkreise mag diese kurze Abhandlung zeigen, wie ich das, was ich von Ritschl, Kaftan, Haering, Herrmann gelernt, mit den anfangs stärkeren Einflüssen von O. Pfleiderer und E. Troeltsch zu verbinden mich bemüht habe.

1. Die Einheit des Geistes und die Spannungen des Lebens.

Die Frage nach der Einheit des Geisteslebens ist nicht bloß ein echtes Gelehrtenproblem. Sie berührt jeden, auch wenn er nicht auf die geistige Höhenlage der „Philosophie des Protestantismus" sich aufzuschwingen vermag. Es ist die Zentralfrage des ganzen modernen Geisteslebens, die Schicksalsfrage, die an den christlichen Glauben gestellt wird. Einst in den Zeiten des Mittelalters, zu denen Romantiker wie Novalis sehnsüchtig zurückschauten, stand der christliche Glaube unbestritten im Mittelpunkt des Geisteslebens. Alle weltliche Wissenschaft war ein Stufenbau, auf dem man zu der Wissen-

1) Von kritischen Besprechungen sind mir die von H. Scholz im Oktoberheft der Preußischen Jahrbücher 1918 und von G. Heinzelmann im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1918, Nr. 39—41, bekannt geworden.

schaft von Gott emporschritt. Und wie die kirchliche Wissenschaft und Kunst die Blüte aller Wissenschaft und Kunst bildete, so herrschte auch im politischen und wirtschaftlichen Leben die Kirche und regelte durch Zinsverbote, durch die Ehegesetzgebung, durch die Politik des Papsttums, wenn nötig durch Bann und Interdikt, das soziale und politische Leben. Daß wir diese Art der Einheit nicht zurücksehnen und eine andersartige Einheit suchen müssen, leuchtet uns Protestanten ein. Für uns ist die Einheit des Geisteslebens zum zweiten Male im deutschen Idealismus verwirklicht gewesen, in der größten Zeit Deutschlands, als mitten in äußerer politischer Zerfahrenheit und Zerrissenheit die klassische Dichtung ihre unsterblichen Werke schuf und die neue Philosophie von Kant bis Hegel dies Geistesleben zu überschauen suchte. Mit Wehmut hat ein Theologe, der selbst noch die Ausläufer dieser Zeit erlebt hat, dieser längst entschwundenen Zeit gedacht, „jenes schönen Geistesfrühlings, wo die Theologie im innigen Bunde mit Wissenschaft und Dichtung stand und von dem hier neu erwachten Leben auch ihrerseits verjüngt und befruchtet ward“ [1]). Mit tiefem Seelenschmerz empfand es Otto Pfleiderer, daß in der Zeit der Blüte seiner Manneskraft die neue Zeit so ganz andre Bahnen ging und die Ideale seiner Jugend in der realistisch gerichteten Zeit ihre Kraft verloren zu haben schienen. Daraus erklärt sich auch die Leidenschaft seines Kampfes gegen die Schule Ritschls, die die Harmonie des Geistes, die er selbst besaß, nicht in derselben Weise wie der deutsche Idealismus zu erreichen trachtete. Die Einheit des Geistes war im deutschen Idealismus zu vorschnell gewonnen. Die Einzelgebiete des Lebens waren gewaltsam in das Joch einer Philosophie gezwungen, die ihnen Gesetz und Regel, Arbeitsweise und Methode vorschrieb. Zuerst befreite sich die Naturwissenschaft aus dieser Umklammerung und fand, daß sie viel freier atmen könne, wenn sie nach ihren eignen Bedürfnissen ihre Arbeitsweise gestaltete. Ebensowenig war es dem christlichen Glauben in der gewaltsamen Umklammerung, ja glühenden Umarmung durch die spekulative Philosophie wohl gewesen. Obwohl weder Kant noch Fichte noch Schelling und noch weniger Schleiermacher eigentliche Intellektualisten waren, gewann doch in dem System, das den endgültigen Abschluß des deutschen Idealismus bilden wollte, bei Hegel, der Intellekt die eigentliche Führung des Geisteslebens. Dem christlichen Glauben wurde von der spekulativen Philosophie trotz ihrer freundlichen Stellung zu ihm Gewalt angetan. Denn der Glaube sollte durch die Philosophie nicht bloß gestützt und gerechtfertigt, sondern bewiesen, erkenntnismäßig begründet werden. Damit wurde er aber in seinem Wesen umgewandelt, „aufgehoben“, das Glauben erschien als eine niedrigere Stufe gegenüber dem Erkennen. Die Eigenart des Glaubens gegenüber allem wissenschaftlichen Erkennen, die Selbständigkeit der Religion blieb in der spekulativen Philosophie und Theologie nicht gewahrt.

1) O. Pfleiderer im Vorwort zur 5. Aufl. seines Grundrisses der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 1893.

Ein zweiter Punkt, in welchem der deutsche Idealismus die Einheit des Geisteslebens in einer das Christentum schädigenden Weise vollzogen hatte, war seine Stellung zum Ueberweltlichen. Nicht als ob das Jenseits einfach geleugnet worden wäre. Der Idealismus hat das bleibende Verdienst, allem Materialismus gegenüber gezeigt zu haben, daß Welt und Leben eine Innenseite, eine Tiefe haben, die sich nur dem erschließt, der den Stimmen vom Jenseits zu lauschen vermag. Aber das Jenseits war doch in erster Linie die Innenseite des Diesseits. Gott wurde als geistiger Kern des diesseitigen Lebens betrachtet. Gott und Welt wurden als eng zusammengehörige Größen angesehen. Die Welt erschien den deutschen Idealisten, ähnlich wie den Künstlern des antiken Griechentums, als ein Kosmos voll herrlicher Schönheit, nicht als ein widerspruchsvolles Gebilde, das der Vergänglichkeit unterworfen, von Sünde durchzogen dem Gericht Gottes zustrebt [1]). Es war nicht ungerechtfertigt, wenn Lagarde urteilte: überall wo Hegels Einfluß maßgebend ist, bleibt die Menschenseele „in dem Käfige Welt sitzen, von welchem frei zu sein des Christen heiligste Sehnsucht ist" [2]). Es fehlte dem deutschen Idealismus im ganzen die Stimmung, daß wir auf Erden Gäste und Pilgrime sind, die auf den Anbruch der Vollendung warten und nach der wahren Heimat sich sehnen. Es fehlte ihm auch im großen und ganzen die schroffe Entgegensetzung von Sünde und Gnade, die Sünde erschien als ein notwendiger Durchgangspunkt in der auf Harmonie und Vollendung angelegten Welt. Nicht erst durch eine in der Person Jesu gipfelnde transzendente Offenbarung erschloß sich die Fülle der Liebe Gottes, sondern jeder Mensch trug nach dem deutschen Idealismus schon Himmel und Hölle in sich. Er mußte nur der in ihm schlummernden Ewigkeitswerte und Erlösungskräfte sich bewußt werden, den Schwerpunkt seines Wesens vom Aeußern auf das Innere verlegen, sich seiner Einheit mit Gott bewußt werden. Damit war die Erlösung vollzogen [3]).

Ein dritter Punkt, in welchem der deutsche Idealismus in seiner Auffassung des Geisteslebens wesentlich umgestaltet werden muß, ist seine Auffassung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Beide Mächte standen, wie O. Pfleiderer so schön ausgeführt hat, tatsächlich in engem Bunde; die Religion weihte und adelte Dichtung, Philosophie, Vaterland und Freiheitsstreben. Aber die Führung im Geistesleben hatte nicht der religiöse Glaube, sondern der Kulturenthusiasmus.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion." Dies Goethewort drückt das innerste Wesen jener großen Zeit am besten aus. Daher fiel die kulturkritische Seite der Religion fast völlig weg. Die Zeit lebte viel-

---

1) Vgl. mein religionsgeschichtliches Volksbuch: Die neue Diesseitsreligion, 1914. — Für Schleiermacher auch mein Buch: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915, bes. S. 115—120; S. 210—226.

2) Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist. Mitteilungen Bd. IV, S. 74.

3) Vgl. meinen Beitrag zu der Festschrift für Th. von Haering: Reformation und deutscher Idealismus, 1918.

mehr von einem lebensfrohen, weltfreudigen Pantheismus oder platonisch-stoischen Idealismus als von den herben, ernsten Forderungen des christlichen Erlösungs- und Jenseitsglaubens. Da die Ideale des deutschen Humanismus mir selbst in meiner Jugend leuchtend vor Augen standen, ist mir erst allmählich der Unterschied zwischen ihnen und dem christlichen Erlösungsglauben in seinem vollen Umfang deutlich geworden. Mein theologischer Lehrer Otto Pfleiderer verkörperte in seiner abgeklärten harmonischen Art jenen Geistesfrühling, den er so leuchtend zu schildern wußte. Das Lebenswerk meines Bruders Paul Wendland, das das Zusammenwachsen von Christentum und Hellenismus in vielen Einzelzügen historisch getreu darzulegen verstand, wies mich gleichfalls auf einen solchen Bund hin; ja die Gestalt meines Bruders trug selbst etwas von jener Vereinigung antiker und christlicher Züge in schönem Ebenmaß an sich. Eine Vereinigung von Christentum und Kultur muß jede Zeit von neuem versuchen. Der deutsche Idealismus bleibt in gewisser Weise die Grundlage unsres ganzen Bildungsstrebens.

Aber die Einheit des Geisteslebens ist nur dann in rechter Weise vollzogen, wenn sie eine Aufgabe ist, die immer von neuem errungen und erkämpft wird. Sie darf nicht als ein Ruhebett betrachtet werden, nicht als ein für allemal gewonnener fester Besitz, sondern als immer neu zu gewinnendes Ziel. Hier haben mir vor allem Ernst Troeltsch und Friedrich Naumann gezeigt, welche gewaltigen Spannungen in unserem Geistesleben vorliegen. Ja die ganze Entwicklung Naumanns vom christlich-sozialen Pfarrer zum freisinnigen Politiker zeigte mir deutlich: Christentum und sozialpolitisches Freiheitsstreben sollten in schöner Harmonie unser deutsches Volksleben befruchten, die ganze Fülle der christlichen Liebesenergie sollte für die soziale und politische Arbeit fruchtbar gemacht werden. Und doch endeten die „Briefe über die Religion" mit dem Geständnis, das gewiß aus den Erlebnissen parteipolitischer Machtkämpfe geflossen war: Im politischen Kampf ebenso wie im industriellen Leben herrscht ein Kampf um die Macht, den man nicht aus dem christlichen Glauben, nicht aus der erlösenden Sünderliebe Jesu ableiten kann. Naumann blieb bei einem ungelösten Dualismus stehen. Er bekannte selber, es müsse eine höhere Einheit geben, aber er habe sie nicht gefunden. Er hat nicht das letzte lösende Wort in diesen Fragen nach der Einheit von Sittlichkeit und Politik, Christentum und Kultur gesprochen, ebensowenig wie Bismarck und Treitschke, dessen Vorlesung über Politik mir seinerzeit einen starken Eindruck hinterlassen hat. Aber ist es nicht gut, zunächst einmal die starken Spannungen aller dieser Mächte in sich zu erleben, um dann die Einheit des Geisteslebens zu suchen, die sich ohne Vergewaltigung irgendeiner Seite des Lebens ergeben muß? Hier muß ich bekennen, daß der Ausdruck „Spannungen", der meines Wissens von Troeltsch zuerst gebraucht ist, mir in überaus glücklicher Weise das Wesen unseres Geisteslebens auszudrücken scheint. Auch Kaftan spricht gelegentlich von Spannungen im

Geistesleben. Ich habe diesen Ausdruck in meiner „Sozialethik" häufig verwendet. Auf allen Gebieten, die ich dort behandelt habe, traten mir auf Schritt und Tritt Spannungen entgegen, z. B. zwischen Individium und Gemeinschaft, zwischen dem naturhaften Grunde unsres Geisteslebens und dem aus ihm sich aufringenden höheren Leben, zwischen freiheitlichen Regungen des Volkslebens und dem notwendigen geschlossenen einheitlichen Willen, zwischen Selbstbehauptung und Selbsthingabe, zwischen nationaler Selbständigkeit und internationalen Vereinigungen.

Ich möchte jetzt noch stärker betonen, daß auch innerhalb des religiösen Lebens selbst die stärksten Spannungen vorliegen zwischen einer sich auf Gott von der Welt zurückziehenden Frömmigkeit und einer starken Aktivität, die aus jener inneren Sammlung den größten Kraftzuwachs zum Wirken in der Welt gewinnt. Meiner persönlichen Erfahrung nach verläuft das religiöse Leben der meisten Menschen nicht ebenmäßig harmonisch, sondern durch Erschütterungen und gewaltsame Stöße hindurch. Der tiefer gesinnte Fromme sucht Gott nicht um irgendwelcher Nebenzwecke willen, sondern um Gott selbst, seinen überweltlichen Frieden, bleibende Freude und Kraft zu gewinnen. Dies Suchen und Finden Gottes ist unmöglich ohne einen gewaltigen Bruch mit unserm selbstsüchtigen Eigenwillen und ohne ständige Läuterung und Erziehung unsres Lebens aus Selbstsucht zur freudigen Hingabe. Aus jenem mächtigen inneren Ringen, wie es z. B. Luther Jahre lang in der Stille des Klosters ohne jeden Gedanken an ein Wirken in der Welt durchgekämpft hat, erwächst uns aber, gerade auch wenn wir es nicht gesucht und gewollt haben, eine mit nichts zu vergleichende innere Kraft, die über kurz oder lang im Leben in der Welt zu spüren ist. Das ist der innere Grund für die Wahrheit aller der biblischen Verheißungen, die uns sagen: „Die Frömmigkeit ist zu allen Dingen nütze und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens." „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das übrige dazu gegeben werden." Hier liegt die stärkste Spannung des Lebens vor. Je mehr wir selbstlos nur Gott um seiner selbst willen suchen, um so mehr gelangen wir auch zu der für das Weltleben nötigen inneren Kraft und Harmonie. Darum ist nur vom religiösen Glauben aus die Einheit zu gewinnen. Aber es geht vielen Menschen so, wie es z. B. im Leben Bismarcks deutlich zutage tritt. Die religiöse Kraftquelle seines Lebens versiegte, zwar nicht völlig, aber es fehlte in der letzten Zeit seines Lebens die so notwendige Kraft der Entsagung, der stille Friede des Herzens, der ohne Verbitterung mit Dankbarkeit auf das Erreichte wie auf das Versagte zurückzuschauen vermochte. Darum muß Gott viele Menschen, wenn sie gerade im machtvollsten Wirken nach außen begriffen sind, plötzlich in die Schule des Leidens, der Entsagung und der Verinnerlichung nehmen. Er zerbricht, wirft darnieder und zerschlägt die Menschen, die oft in solcher Not verzweifeln wollen. Aber aus solchen Zeiten äußeren oder inneren Zusammenbruchs gehen die wahrhaft Frommen mit geläutertem Streben, reinerem

Wollen, freudiger Kraft hervor. Sie sammeln neue Kraft, „erheben ihre Schwingen wie Adler, sie laufen und werden nicht matt, wandern und werden nicht müde“. Wie für den einzelnen, so gilt dies auch für unser deutsches Volk. Es hat in den schwersten Zeiten äußerer Zerrissenheit tiefinnerliche Geisteskraft gewonnen. Diese Kraft mußte auch nach außen hin zur Machtentfaltung, zum Gewerbefleiß, zur rastlosen Arbeit auf allen Gebieten führen. Aber die religiöse Kraftquelle versiegte und Großmannssucht, Ueberhebung, trotziges Pochen auf äußere Gewalt war die Begleiterscheinung der emsigen Arbeit, die auf allen Gebieten geleistet wurde. Darum mußte Gott das deutsche Volk in der Gegenwart aufs tiefste erniedrigen, um alle Schäden bloßzulegen, die Verderbnis der Diplomatie und der zahlreichen Beamten, die nach oben kriechen und nach unten den Herren spielen; die Korruption in der Industrie, welche die Güterproduktion für wichtiger hielt als die lebendigen Menschen, die in ihr arbeiten und zuweilen seelisch und leiblich zugrunde gehen. Der unsoziale Geist, der so ziemlich durch alle Klassen und Stände geht, mußte dazu führen, daß eine allgemeine Erbitterung die Vertreter des bisher herrschenden Regiments hinwegfegte. Nachdem Jahrzehnte lang die eine Interessengruppe zu ihrem persönlichen Vorteil regiert hatte, ist es gerecht, daß jetzt für einige Zeit das Regiment an die entgegengesetzte Gruppe übergeht. „Wen Gott liebt hat, den züchtigt er.“ Jetzt soll es vielen klar werden: nur durch eine sittlich-religiöse Wiedergeburt kann Deutschland innerlich und dann auch äußerlich erstarken.

Es ist somit deutlich: nur unter starken Spannungen zwischen äußerem Druck und innerer Kraft gedeiht das religiöse Leben. Ich möchte die von Feuerbach gebrauchten Ausdrücke, freilich in etwas anderem Sinne, als er sie gemeint hat, gebrauchen. In der religiösen Systole zieht sich die Frömmigkeit auf ihren innersten Wesenskern zusammen, in der Diastole breitet sie ihre segnenden Wirkungen über das gesamte Geistesleben aus, befruchtet es und stellt somit jene ersehnte Harmonie her. Aber gerade wenn der Mensch sich der erreichten Kraft und Ruhe des Geistes erfreut, wenn das religiöse Leben als selbstverständliche Quelle des höheren Geisteslebens erscheint, wird die Harmonie wieder unter äußerem Leid gestört und eine neue religiöse Systole, eine innere Sammlung und Vertiefung muß eintreten, wenn die Impulse der Frömmigkeit nicht verpuffen sollen. Pietismus und Mystik haben ein feines Verständnis für die religiöse Systole oder Verinnerlichung, der deutsche Idealismus dagegen ist die stärkste Macht der Diastole. Wir brauchen beide Mächte. Ich selbst möchte aus meinem Leben nicht die Jugendeinflüsse meiner Erziehung im Berliner Missionshause streichen. In den Zeiten der Systole werden sie auch für mich besonders lebendig; wenn ich auch für einige Jahre vergebens ihnen zu entfliehen versucht habe, weiß ich doch, wie viel ich ihnen verdanke. Wenn ich so in meinem eignen religiösen Leben starke Spannungen, eine Konzentration und eine Expansion empfinde, so weiß ich, daß gerade diese Spannungen mein religiöses Leben befruchten.

Die Harmonie und Einheit des Geisteslebens ist nie ein vollendetes Datum; sie muß immer von neuem gesucht und errungen werden. Wenn schon im religiösen Leben selbst starke Spannungen auftreten, sollte da nicht erst recht der religiöse Glaube die Einheit mit dem gesamten Geistesleben nur unter den allerstärksten Spannungen gewinnen! Luther hat oft gezeigt, daß es der höchste Grad des Glaubens ist, der Liebe Gottes gewiß zu sein, selbst wenn Gott sich zornig stellt, als frage er nichts nach uns, ja wenn er nicht bloß „mit zeitlichem Leiden, sondern mit dem Tode, Hölle und Sünde das Gewissen straft, Gnade und Barmherzigkeit absagt, als wollte er ewiglich verdammen und zürnen . . . Hier zu glauben, daß Gott gnädiges Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen kann von und in der Kreatur“ [1]). Die Spannung, die wir Menschen in unserm eignen Leben empfinden zwischen Gottes heiliger Forderung und unserm selbstischen Eigenwillen, müssen wir auf Gott übertragen. Wir finden nicht sofort die Einheit zwischen Zorn und Gnade, zwischen dem heiligen Willen Gottes, der nichts als Verwerfung, Gericht und Elend zu verhängen scheint und dem Liebeswillen, der sich doch schließlich jedem eröffnet, der sich ohne Hintergedanken Gott unterwirft.

In der Spannung zwischen Religion und Weltleben und in der ewig neuen Lösung dieser Spannung verläuft die gesamte Kirchengeschichte, auch die Geschichte jeder einzigen Seele. Kein Wunder, daß diese Spannungen zuweilen die Einheit des Geistes zu zerreißen drohen. Dieselbe Schule, die die vollendete Einheit von Wissen und Glauben in Hegels Philosophie erreicht zu haben meinte und das Schlagwort „Monismus“ zuerst gebraucht hat, endete in Strauß' Glaubenslehre in völligem Dualismus zwischen Glauben und Wissen und gab ihren Jüngern den trostlosen Rat: „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsre Philosophie; . . . falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiterführen“ [2]). Die Versöhnung von Religion und Kultur, die z. B. der deutsche Protestantenverein auf seine Fahne geschrieben hatte, wurde vielfach so verstanden: die moderne Kultur ist eine festgefügte, in sich geschlossene Größe. Soweit es der Religion gelingt, sich ihr anzupassen oder sich in sie einzufügen, mag man diese in ihrem Wert bestrittene, jedenfalls sehr problematische Größe „Religion“ dulden. Nur muß sie sich gefallen lassen, daß man sie erst einmal von allen Auswüchsen reinigt, nach den Bedürfnissen des modernen Menschen zurechtschneidet. Bald sollen die „Wunder“ fallen, bald der Offenbarungsbegriff, bald die Bindung des Glaubens an ein historisches Faktum, bald der Transzendenzanspruch. Nur „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“, „innerhalb der Grenzen der Humanität“, innerhalb der Grenzen der Kultur soll die Religion Gültigkeit haben. Aber

1) Sermon von den guten Werken. Braunschweiger Ausgabe I, S. 11.
2) Strauß, Glaubenslehre I, S. 356.

„die Größe der Religion besteht gerade in ihrem Kulturgegensatz, in ihrem Unterschiede von Wissenschaft und sozial-utilitarischer Moral, in ihrer Aufbietung überweltlicher und übermenschlicher Kräfte, in ihrer Entfaltung der Phantasie und ihrer Richtung auf das, was jenseits der Sinne ist" [1]).

In den früheren Jahrzehnten hat man sich vorwiegend um die theoretischen Probleme gestritten: Glauben und Wissen, Christentum und Entwicklungslehre (speziell Darwinismus). Viel brennender wurden schon vor dem Weltkrieg die Fragen Ethik und Sozialismus, Politik und Sittlichkeit, Christentum und Pazifismus, und mitten im Weltkrieg entbrannten diese Fragen lichterloh. Die Spannungstheologen und die Einheitstheologen und -philosophen standen sich, grob ausgedrückt, gegenüber. Die Henotiker, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, haben darin recht, daß die Einheit sich durchsetzen muß und daß sie nur vom christlichen Glauben aus gefunden werden kann. So sehr ich dieser Tendenz zustimme, die ich z. B. in den Büchern und Aufsätzen von Fr. W. Foerster, H. Kutter, L. Ragaz in einer begeisterten Weise ausgesprochen finde, und so sehr ich den Beifall verstehe und begrüße, den diese Männer in weiten Kreisen der Jugend gefunden haben, kann ich doch nicht verhehlen, daß ich ihre Lösungen vielfach als zu schnell empfinde. Hier streben die Tendenzen einer praktisch die Geister aufrüttelnden Propheten-rede und die Absichten einer ruhig die Probleme abwägenden und klärenden Wissenschaft auseinander. Die Prophetenrede der Henotiker muß die Einheit von Moral und Politik, der Bergpredigt und der Volksverbrüderung schon als vollzogen anschauen und das Zukunftsideal mit leuchtenden Farben in die Gegenwart hineinstellen. Der wissenschaftlichen Arbeit ist mehr gedient, wenn man alle Reibungsstellen zwischen aufopfernder Nächstenliebe und sich durchsetzendem Kampfesmut, die schon im Privatleben so zahlreich sind, nun auch im wirtschaftlichen Leben, in den Kämpfen der inneren und der äußeren Politik klarlegt. Ich begreife es, daß die Spannungstheologen, denen ich selbst in meiner „Sozialethik" beigetreten bin, in den Ruf geraten sind, sie wollten eine Zerreißung des Geisteslebens befürworten: im Privatleben ein innerlich sich Gottes freuendes Christentum, im öffentlichen Leben die Macht des Stärkeren. In der Tat sind Aeußerungen gefallen, die in diese Richtung weisen. Demgegenüber muß ich auf das schärfste betonen, daß Spannung keine Zerreißung bedeutet. Es gibt wohl keine glückliche Ehe, in der die Harmonie nicht durch immer neue Spannungen, durch Suchen und Finden der Einheit hergestellt wird. Selbständige Charaktere müssen notwendig in Spannung zueinander geraten, aber ebensosehr auch ohne Verschleierung der Unterschiede und ohne falsches Nachgeben die höhere Einheit finden, die nur von der gemeinsamen Liebe zu Gott und seinem Reiche aus gewonnen werden kann. Ich möchte darum besonders stark betonen: wenn die Gegensätze zwischen Liebesmoral und Kampfesmoral unser

1) E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 1913, S. 100.

Geistesleben zu entzweien drohen, so kann ich die Einheit nicht gewinnen, wenn ich von beiden Seiten etwas abmarkte, sondern nur durch eine neue, tiefere Offenbarung der Liebesmacht des Evangeliums, die allen Kampfeswillen in ihren Dienst stellt. Oder, weniger theoretisch gesprochen: aus allen Schwierigkeiten der sozialen und nationalen Kämpfe werden wir nur in dem Maße herauskommen, als vom Christentum aus stärkere Antriebe als bisher in das soziale, industrielle, nationale und internationale Leben hineindringen. Bisher hat jede Interessengruppe und jede Nation Selbstbehauptung und Machterweiterung als selbstverständliches und berechtigtes Kampfziel angesehen. Darum hat Gott selbst eingreifen und gewaltsam Parteien und Nationen, Kasten und Stände zerschlagen müssen. „Gott ist der rechte Wundermann, der bald erhöhn, bald stürzen kann." Der Neuaufbau der Nation wie der Völkergemeinschaft kann nur zum Segen dienen, wenn mehr opfernde, helfende Liebe in den Bau hineingebaut wird. Hier stehen wir vor Zukunftsaussichten, die Bismarck, Treitschke u. a. noch nicht gesehen und nicht zu glauben gewagt haben. Die größte Gefahr liegt nur darin, daß christliche, pazifistische und ethisch-soziale Gedanken überall da, wo sie nicht von uns selbst, sondern von andern Opfer verlangen, mit Begeisterung gepriesen werden und so die Heuchelei ärger wird als die frühere Verderbnis. Darum haben auch heute noch die Spannungstheoretiker eine große Bedeutung. Sie müssen immer wieder auf die Schwierigkeiten in der Durchführung hinweisen, das Mögliche und Erreichbare von dem Unmöglichen oder für jetzt noch nicht Durchführbaren scheiden. Vor allem müssen wir uns klar machen: wichtiger als große weltverbessernde Theorien aufstellen und dabei doch im alten Wesen der Selbstsucht bleiben, ist es, wenn jeder an der Stelle, an der er steht, helfende und opfernde Liebe übt. Ich kenne sozialistische Akademiker, deren Lebensweisheit darauf hinauskommt: ich will es im Leben möglichst bequem haben; eben so bequem, wie ich es habe oder haben möchte, sollten es auch alle Arbeiter und Angestellten haben. Zu sozialistischen Theorien und Reformplänen ist nur der berechtigt, der zunächst im eignen Leben, im Verkehr mit Dienstboten, Angestellten, Untergebenen das Verständnis betätigt, das die Grundlage aller Gemeinschaft ist. Was hilft es, die Einheit des Geisteslebens in wundervollen Theorien darzulegen, wenn zwischen Theorie und Praxis des Lebens die größte Spannung, ja oft ein schreiender Widerspruch bestehen bleibt!

2. Die von der Religion aus zu gewinnende Einheit des Geisteslebens.

Wenn die Einheit des Geisteslebens ohne Gewaltsamkeit von der Religion aus gewonnen werden soll, so muß schon der Religionsbegriff selber so gefaßt werden, daß die Religion als das zentrale Erlebnis des Geistes deutlich hervortritt. Nur dann kann gezeigt werden, wie sie mit dem gesamten Streben des Geistes in Verbindung steht. Der

alte mystische Begriff des Seelengrundes scheint mir durchaus dazu geeignet, den psychologischen Sitz der Religion zu kennzeichnen. Immerhin habe ich aus der von Ritschl über die Mystik geführten Kontroverse [1]) soviel gelernt, daß dieser Seelengrund nicht in einem verborgenen, unbewußten „An sich" der Seele hinter den bewußten Funktionen des Geisteslebens liegt. Ich möchte nicht, wie ich es bei O. Pfleiderer im Kolleg gehört habe, sagen: Die Offenbarung vollzieht sich in dem unbewußten Grunde der Seele, wo göttlicher und menschlicher Geist sich in geheimnisvoller Weise berühren. Dadurch wird dem unbewußten Seelenleben eine viel zu große Bedeutung zugeschrieben. In den bewußten Akten des Geisteslebens, in Gehorsam, Hingebung, Vertrauen berührt sich unser Geist mit Gott und gelangt damit zu der überweltlichen Seeligkeit, die von ganz eigenartigen Gefühlstönen umspielt wird. Aber da das religiöse Leben den ganzen Menschen erfaßt, wird auch der unbewußte, naturhafte Grund des Geistes von der Religion mit getragen, zumal ja Gotteswirkungen bis in das körperliche Leben hineinreichen. Die Nerven und das Gehirn bilden die Verbindung des geistigen und körperlichen Lebens; und wer die in Ekstase, Vision, Verzückung, im Traum und im Zungenreden vorliegenden Aeußerungen der Religionsgeschichte ins Auge faßt, wird den Religionsbegriff so weit fassen, daß er die bewußten seelischen Aeußerungen ebenso wie die unbewußten und die den Rahmen des normalen Bewußtseins sprengenden Aeußerungen gesteigerter religiöser Erfahrung mit umfaßt. Nur wird man nicht einen falschen Nachdruck auf die anormalen Aeußerungen des religiösen Lebens legen dürfen. Demgegenüber ist Ritschls Mahnung ganz richtig, daß die Religion nicht in ziellοser Aufgeregtheit, sondern in ruhigem Gottvertrauen sich äußern soll.

Von hier aus kann ich mir nicht alle Formulierungen Kaftans in bezug auf den Religionsbegriff aneignen, am wenigsten die Ausführungen S. 37 bis 50 des Buches über „Das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl. 1888. Kaftan geht dort von einer Doppelseitigkeit im Geistesleben aus, nicht von der über diese Doppelseitigkeit übergreifenden Einheit. Er weist die Religion mit Entschiedenheit der „praktischen" Seite des Seelenlebens zu, während ich sie dem Seelenleben im ganzen zuschreibe, sofern dasselbe noch ungeteilt ist und alle Akte des Geisteslebens umfaßt. Das ist der tiefste Grund meines Abweichens von Kaftan. Kaftan arbeitet zwar sehr fein den Gegensatz der personalistischen Weltbetrachtung gegen den Intellektualismus heraus. Der sittlich-religiöse Geist, nicht der Intellekt ist der Kern des Geisteslebens. Hierin stimme ich seinen Ausführungen restlos zu. Aber Kaftan hat weder gezeigt, daß der Intellekt stets im Zusammenhang mit dem ganzen Geistesleben steht und trotz aller relativen Selbständigkeit, die er in den Methoden der wissenschaftlichen Arbeit erreicht, doch stets Organ und Werkzeug des ganzen ungeteilten Menschen bleibt, noch hat Kaftan erklärt, warum die Arbeit des

1) Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., 1887, S. 24 ff. — Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., Bd. III, S. 20 ff.

persönlichen sittlich-religiösen Geistes notwendig sich des Intellekts bedienen muß. Darum wird die gesuchte Einheit des Geisteslebens schließlich doch nicht erreicht, und das sittlich-religiöse Leben wird neben die Arbeit des denkenden Erkennens in der Wissenschaft gestellt, und nur gesagt, warum das sittlich-religiöse Leben dem denkenden Erkennen und der Wissenschaft übergeordnet werden muß.

Mir scheinen eine Reihe andrer Aeußerungen Kaftans geradezu dahin zu drängen, daß der einseitige Religionsbegriff wesentlich ergänzt werde. Kaftan sagt: „Ganz bestimmt in dieser Reihenfolge, höchstes Gut und unbedingte Macht sind daher die Grundgedanken der Gotteserkenntnis in der geistigen Religion zu nennen“ [1]). Ich vermag keine Reihenfolge oder Rangordnung in den den Religionsbegriff konstituierenden Momenten anzugeben, da sie alle gleich wichtig sind. Ich vermisse ferner an dieser Stelle [2]) das dritte genau so wichtige und konstitutive Merkmal: Gott ist der unbedingt gebietende Wille. Diese drei Merkmale: Gott ist unbedingte Macht, er ist unbedingt gebietender Wille und er gibt die vollendete Seligkeit, machen in ihrer Vereinigung den Religionsbegriff aus. Dann aber kann ich nicht von der Teilung des Geistes in eine Seite des Geisteslebens ausgehen, in welcher uninteressiert Tatsachen festgestellt werden (auf diese Seite gehöre die Religion nicht) und in eine andre Seite, vermöge deren der Mensch fühlend, wollend, wertend, persönlich zum Leben Stellung nimmt. Ich muß vielmehr von der übergreifenden Einheit ausgehen. Denn der religiöse Mensch muß einfach die Tatsache feststellen, daß er abhängig ist, nicht Herr über sein Schicksal; und wenn er diese Tatsache nicht ohne die stärksten Gefühlstöne der Ergriffenheit, Demut, nicht ohne freudige Willenshingabe an Gott feststellt, so muß er ebenso — immer im stärksten Zusammenhang mit Gefühlen und Willensimpulsen — es als objektive Tatsache feststellen (was nur in, mit und unter religiösen Glaubensakten möglich ist), daß Gottes heiliger Liebeswille richtend, läuternd, erziehend, erlösend in allem Weltgeschehen, in meinem eignen Leben ebenso wie in den großen Geschicken der Völker waltet. Die objektiven Tatsachen müssen so beschaffen sein, daß sie diesem Glauben nicht widersprechen, im Gegenteil ihn hervorrufen und fordern; nur dieser Glaube vermag ein umfassendes Verständnis der Geschichte meiner Seele und der Weltgeschichte zu erreichen. Auch die Erkenntnis der Welt bliebe ohne Abschluß, wenn wir diesen Glauben nicht hätten, genau so wie unser Verlangen nach Seligkeit ohne den christlichen Glauben ewig

1) S. 211 der „Philosophie des Protestantismus“. Es scheint mir nicht richtig, daß Kaftan (S. 195) den Glauben „das Erkennen in der Religion“ nennt. Denn für den Glaubensbegriff scheint mir ebenso wie für den Religionsbegriff konstitutiv zu sein, daß er die Willenshingabe an Gott, das Vertrauen und die Seligkeit in Gott umschließt und mit seiner Gemütswärme auch die Gotteserkenntnis durchdringt.

2) Da Kaftan das hier vermißte Moment des sittlichen Gehorsams auf S. 246 ff. seines Buches hinterher energisch betont, ist vielleicht mein Unterschied von Kaftan nicht so groß.

ungestillt bliebe; ebenso würde unser Wille kein bleibend erstrebenswertes Ziel ohne den Glauben haben. Der Wille bliebe gelähmt oder endete in pessimistischer Entsagung, das Gemüt bliebe ewig unbefriedigt, die Erkenntnis endete in einem großen Fragezeichen. Nur in dieser Weise kann, meine ich, die Einheit des Geisteslebens von der Religion aus gewonnen und die Absicht des Kaftanschen Buches noch besser erreicht werden. Ich kann, um dies noch näher zu verdeutlichen [1]), von jedem der drei Momente ausgehen und zeigen, daß es nur im Zusammenhang mit den beiden andern zum Ziele kommt. Gehe ich von dem aus, was bei Kaftan — meines Erachtens zu sehr —in den Vordergrund tritt, von dem Verlangen nach Seligkeit, nach Lebensförderung, Befreiung von Lebensdruck und Hemmung, so führt auch dieses Moment mich in das Zentrum der Religion. Zur vollendeten Religion führt es mich freilich nur dann, wenn ich erkenne, daß ich Seligkeit, Frieden, Freiheit und Kraft in Gott nur gewinne, soweit ich mich restlos Gott unterwerfe, von seinem heiligen Willen mich bedingungslos durchleuchten, richten, läutern und erheben lasse. Ohne diesen ethischen Heiligungswillen bleibt der den Menschen durchbrausende Glückssturm zwar auch etwas Religionsähnliches [2]), je verzehrender und ausschließlicher er von der Seele Besitz ergreift. Im vollen Sinne zur Religion wird er, wenn das Glücksverlangen bei einer transzendenten Macht Befriedigung sucht; doch muß sich das Glücksstreben fast notwendig auf eine transzendente Größe in irgendeinem Sinne richten, denn auch Schicksal, Zufall, Notwendigkeit sind irgendwie transzendente Größen, mindestens dem sinnlichen Augenschein gegenüber. Freilich ist eine solche Religion, wenn der sittliche Gehorsam nicht ebenso zentral ist wie das Seligkeitsstreben, eine eudämonistische, im wesentlichen heidnische Religion; aber unter den Religionsbegriff fällt sie doch.

Gehen wir umgekehrt von dem Erkenntnisstreben aus, so führt auch dieses in das Zentrum der Religion, wenn es sich vollendet. Freilich nicht, wenn ich das Erkennen definiere: ich „will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen" [3]). Aber diese Definition ist einseitig (sowohl wenn sie eine Definition der Wissenschaft als auch wenn sie allgemeiner eine Definition des Erkennens sein soll). Denn das Erkennen soll und muß legitimerweise den Willen beeinflussen; und das vollendete Erkennen weckt zusammen mit der Willenshandlung starke Gefühle der Befriedigung. Auf das religiöse Leben angewandt, bedeutet dies: der Fromme sucht Wahrheit, volle, rückhaltlose Wahrheit über sich selbst, seine Schuld und sein Schicksal, Wahrheit über seine Aufgabe, über das uns gesteckte Ziel, über Weltzusammenhang, Welteinrichtung, Leitung des Lebens und der Geschichte. Er mag von dem einen oder andern der genannten Momente aus-

1) Vgl. die ähnliche Ausführung von E. Schaeder, Religion und Vernunft. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1917, S. 16 ff.

2) Vgl. mein religionsgeschichtliches Volksbuch, Die neue Diesseitsreligion, 1914.

3) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, S. 37.

gehen. In das Zentrum der Religion führt jedes Wahrheitsstreben hinein, sofern der Mensch *Lebenswahrheit* sucht, nicht bloß um der Befriedigung seines Glückstrebens willen, sondern gleichviel, ob diese Wahrheit ihn in die Hölle verdammt oder selig macht. Auch der Fromme sucht Wahrheit, weil er sie suchen muß, weil er nicht anders kann. Wir Christen wissen: Gott läßt es dem Aufrichtigen gelingen. D. h. wer nach Wahrheit sucht und dabei den aufrichtigen Willen hat, der vollen Wahrheit ins Auge zu sehen, wer der heiligen Forderung Gottes sich restlos zu unterwerfen willig ist, der wird die volle Wahrheit finden, die in Gott selbst liegt. „Die Wahrheit wird euch frei machen." Nicht wird das Wahrheitsstreben durch das Glücksverlangen aus seiner Bahn getrieben, verbogen, ins Eudämonistische hin durch die Religion verbildet. Sondern wenn ich volle Wahrheit gefunden habe, muß mich die Wahrheit mit einer Seligkeit erfüllen, die aus Gott selbst fließt, weil er die volle Wahrheit ist.

Dieselbe Einheit von Wahrheitserkennen, Seligkeitsverlangen und Willensstreben ließe sich unschwer nachweisen, wenn wir mit Kant von dem *Gehorsam des Willens* ausgehen. Die Unterwerfung des eignen Willens unter Gottes überragenden und alles beherrschenden Willen braucht nicht erst einen in das Jenseits hinüberreichenden Anhang eudämonistischer Art. Sondern Hingabe an Gott ist im Diesseits wie im Jenseits mit voller Gefühlsbefriedigung verbunden, ebenso wie die Willenshingabe auch vom Erkennen Gottes und seines Willens begleitet ist. Dieser Uebergang von dem Glücksstreben zur Willenshingabe, von der Wahrheitserkenntnis zum sittlichen Gehorsam und wieder vom Gehorsam zur Gefühlsbefriedigung usw. wäre gar nicht möglich, wenn nicht das Geistesleben eine Einheit wäre, in der alle Seiten wurzelhaft verbunden sind. Diese Einheit kommt nicht so sehr in der sondernden, abstrahierenden Wissenschaft zum Ausdruck, als vielmehr 1. in der vorwissenschaftlichen naiven Lebensbetrachtung und Lebensführung. 2. ist es gerade die Aufgabe der Religion, gegenüber den Abstraktionen der Wissenschaft die volle Einheit und Harmonie herzustellen, die weder von der Wissenschaft noch von der Kunst noch von der Sittlichkeit aus zu erreichen ist.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir von den einzelnen Teilgebieten des Lebens ausgehen. Jedes Lebensgebiet, das mit Leidenschaft von unsrer Seele Besitz ergreift, wird zu etwas Religionsartigem, die Liebesleidenschaft ebenso wie politischer Enthusiasmus, die wissenschaftliche Arbeit ebenso wie das philosophische Streben und künstlerisches Schauen. Alle diese Geistesäußerungen verdrängen entweder die Religion, setzen sich an ihre Stelle und wollen einen Religionsersatz bilden, oder sie werden in das allerhöchste, alles umfassende Streben, in die Religion aufgenommen, vom Christentum geläutert, geadelt, von Auswüchsen befreit. Sie werden damit zu Erscheinungsformen der Religion selbst. Die Liebesleidenschaft wird zur helfenden, tragenden, uneigennützigen, wenn nötig auch entsagenden Liebe. Das künstlerische

Gestalten sucht wie für allen Gefühlsgehalt, so besonders auch für den stärksten, den es gibt, den religiösen Gefühlsinhalt eine passende Ausdrucksform. Die ästhetische Freude verschmilzt und durchdringt sich dann mit der religiösen Freude, wie auch die Freude in Gott ästhetische Ausdrucksformen sucht. Das Wahrheitsstreben wird selbst zum Gottsuchen. Der politische Enthusiasmus wird von den hier so besonders gefährlichen Auswüchsen unheiliger Leidenschaft befreit, wenn alles politische Streben nicht vom egoistischen Machtwillen, sondern vom Willen des Kampfes für das Recht, wenn nötig auch gegen das persönliche Interesse und das Interesse der eignen Partei beseelt wird. Praktisch ist hier die Läuterung und Bändigung der selbstischen Instinkte noch am wenigsten gelungen; hier harren noch die größten Aufgaben unser.

3. Die Einheit des Erkennens.

Kaftan gelangt nicht zu einer Einheit des Erkennens, sondern er bemüht sich, zu zeigen, daß im Erkennen eine Zweiheit vorliegt. Es gibt ein doppeltes Erkennen, das eine, das er „Erkennen als solches", auch „theoretisches Erkennen" nennt, und ein andersartiges Erkennen, das in Sittlichkeit und Religion vorliegt. Das erste eigentliche Erkennen hat die Eigenart, daß es dem Zwang der Dinge gehorcht. (Ich würde lieber sagen: dem Zwang der Tatsachen, denn Objekt des Erkennens sind doch nicht in erster Linie „Dinge", sondern Ereignisse, Geschehnisse, kurz Tatsachen. Der Ausdruck „Ding" ist durch die Einseitigkeit der kantischen Erkenntnistheorie bestimmt, die sich zu sehr am Naturerkennen, nicht am Erkennen geistig-geschichtlicher Lebensinhalte orientiert hat.) Dagegen im sittlichen und religiösen Erkennen handelt es sich nach Kaftan nicht um den Zwang von Tatsachen, sondern um eine freie Entscheidung des Geistes. Hier gilt der Satz: „Es ist so, weil es so sein soll." (Vgl. S. 124, 164, 272.)

Gegen diese Ausführungen habe ich schwere Bedenken, die sich in erster Linie gegen die Terminologie Kaftans richten, aber auch tiefer in sachliche Gegensätze hineinführen. Zunächst stimme ich Kaftan darin zu, daß unser Erkennen niemals schöpferisch ist; es ist immer aufnehmend, gestaltend, verarbeitend, an den Gegenstand gebunden, den die Erfahrung übermittelt. Wenn ich den Ausdruck „schöpferisch" im strengen Sinne als „freischöpferisch", d. h. rein aus sich schaffend verstehe, muß ich es mit Kaftan ablehnen, von einem schöpferischen Erkennen zu reden. Gerade Kant hat ja im Gegensatz zum aprioriischen Rationalismus und Intellektualismus, im Gegensatz zu Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel gezeigt, daß Stoff und Form, der in der Anschauung gegebene Inhalt und die aprioriischen Anschauungsformen und Denkkategorien unsern Erkenntnisvorgang bestimmen. Ich selbst habe in dem Volkeltschen Buch „Erfahrung und Denken" die reichste Aufhellung des Erkenntnisprozesses gefunden. — Andrerseits kann ich in gewissem Sinne

doch wieder sagen: wir verhalten uns im Erkennen „schaffend", wenn ich darunter verstehe: wir verhalten uns aktiv, nicht bloß passiv, nicht bloß aufnehmend, sondern auch gestaltend, umgestaltend, bildend. Hier liegen noch ernste Aufgaben der Erkenntnistheorie vor, genau das Verhältnis von Erfahren und Erkennen, von Aufnehmen und Gestalten zu bestimmen. Für unsre Zwecke genügt es wohl zu sagen, daß beides immer ineinander liegt, ja kaum genau voneinander abgegrenzt werden kann.

Nicht hier setzt mein Unterschied von Kaftan ein, sondern bei der Terminologie, bei den Begriffen „Erfahrung", „theoretisches Erkennen", „Erkennen als solches". Unter „Erfahrung" versteht Kaftan die sinnliche Erfahrung von den Dingen, die zur Naturwissenschaft führt, und die geistige Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen, die auf wissenschaftlichem Gebiet die Geschichtswissenschaft begründet. Aber Kaftan wendet den Begriff der Erfahrung nicht auf die sittliche und religiöse Erfahrung an. Dies Gebiet liegt ihm vielmehr jenseits der „Erfahrung"; hier wachsen unserm Wissen gleichsam „Flügel, die es schließlich doch über alle Grenzen der Erfahrung hinaustragen" (S. 175 ff.). Ich möchte vielmehr sagen: all unser Erkennen muß sich stets und immer streng an die Erfahrung halten, ich kann auch sagen, an die Wirklichkeit. Nur hat die Wirklichkeit verschiedene Seiten, Grade oder Stufen. Die sinnliche Erfahrung eröffnet uns eine Seite der Wirklichkeit, darf aber beileibe nicht für das Ganze gehalten werden. Ihre Schranke ist nicht die Grenze des Wirklichen. Eine andre Seite der Wirklichkeit tut sich uns in dem Geistesleben der Mitmenschen auf, das wir insoweit verstehen und deuten, als wir selber daran teilnehmen [1]). Im ästhetischen Fühlen, ebenso wie im sittlichen Wollen und im religiösen Glauben eröffnen sich wieder neue Seiten des Wirklichen. Ja für den Christen ist die sittlich-religiöse Erfahrung die wichtigste. Sie müssen wir zugrunde legen, von ihr ausgehen, wenn wir ein maßgebendes, vollständiges, allumfassendes Verständnis der Wirklichkeit, der Welt und des Lebens gewinnen wollen. Denn nur sub specie aeternitatis, nur vom christlichen Gottesglauben aus, erschließt sich uns die Welt.

Ich glaube hiermit das Interesse durchaus zu wahren, das Kaftan treibt. Denn wenn ich auch den gleichen Begriff „Erfahrung" für so verschiedenes brauche, so betone ich doch die Verschiedenartigkeit der sinnlichen, allgemein geistigen, der spezifisch sittlichen, religiösen und der ästhetischen Erfahrung ebensosehr wie Kaftan. Und doch, meine ich, handelt es sich nicht bloß um einen Streit der Worte. Denn Kaftan bringt die „Erfahrung" in seinem

1) Vgl. Kaftan S. 166 f. Doch würde ich bereits hier die Schranken unsres Erkennens betonen. Sie liegen darin, daß die Beweggründe der Handlungen andrer uns vermöge der Schranken unsrer Individualität nicht immer verständlich sind. Sehr oft deuten wir in die Handlungen andrer Menschen Motive hinein, die uns nahe liegen, aber dem Handeln jener ganz ferne liegen. In gewisser Weise unterliegen wir hier mit Notwendigkeit Täuschungen, und zwar die willenskräftigsten Charaktere oft am meisten. Denn ihnen fehlt häufig die zarte Feinfühligkeit für die Motive andersartiger Persönlichkeiten.

Sinne, d. h. die sinnliche und allgemein geistige Erfahrung mit Ausschluß der sittlich-religiösen in eine spezifische Verbindung mit dem Begriff des „Erkennens als solchen" oder des „theoretischen Erkennens". Damit wird aber der Schein erweckt, als ob das Erkennen, sofern es der ihm eigens innewohnenden Natur treu bleibt, durchaus keinen Anlaß hat, sich mit dem sittlich-religiösen Gebiet zu befassen. Es wird der Schein erweckt, als würde das Erkennen ganz wesentlich in ein ihm wesensfremdes Gebiet hinein umgebildet, umgebogen, ja man könnte geradezu sagen verbildet (wenn auch Kaftan diesen Ausdruck nicht gebraucht und gegen ihn vielleicht protestieren würde), jedenfalls aber modifiziert. Es handelt sich dann nicht mehr um ein „Erkennen als solches", sondern um ein ganz besonderes Erkennen, dessen Wurzeln nicht mehr im Erkennen als solchem, sondern in der Sittlichkeit und Religion liegen. Auch für Kaftan ist dies besondre Erkennen das wichtigste, höchste Erkennen; die Gotteserkenntnis ist auch ihm wie jedem Christen wirkliche, objektive Erkenntnis; ein abschließendes Verständnis der Welt wird mit ihr erreicht. Die früher gegen die Schule Ritschls vorgebrachte Einwendung, ihre Werturteile enthielten keine objektive Wahrheit, sondern nur eine subjektive, willkürliche Deutung, die der Mensch nach Belieben vornehmen oder unterlassen könnte, ist sicherlich ganz ungerecht.

Trotzdem meine ich, daß sich die Einheit des Erkennens in andrer, einfacherer Weise ergibt. Nach Kaftan zielt alles Erkennen auf das theoretische Erkennen ab, das wir in der modernen empirischen Wissenschaft, in Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft vor uns haben. Rein der Zwang der Dinge und der Tatsachen führt uns zu diesem von allen Werturteilen freien, methodisch-wissenschaftlichen Erkennen. Und das Erkennen wird durch die ihm innerlich wesensfremden Elemente von Sittlichkeit und Religion aus der ihm eigentümlichen Bahn hinausgetrieben. Bei letzterem setzt mein Widerspruch ein. Ich meine, man muß schon das Erkennen im ersten Ansatz etwas anders fassen als Kaftan, dann ergibt sich die von Kaftan vergeblich gesuchte Einheit von selbst. Die „Erfahrung", auf die sich alles Erkennen gründet, liegt jenseits des Gegensatzes theoretisch—praktisch. Dies zeigt sich besonders, wenn wir von dem Erkennen des gewöhnlichen Lebens ausgehen. Dieser Ausgangspunkt ist notwendig. Denn alles wissenschaftlich-methodische Erkennen gründet sich auf das vorwissenschaftliche Erkennen des Alltagslebens. Alles Erkennen hat den Zweck, daß wir uns in der Welt orientieren, um Richtlinien für unser Handeln zu gewinnen. Es dient den Zwecken des ganzen ungeteilten persönlichen Lebens. Ja es ist schließlich nur eine Abstraktion, wenn wir das Erkennen aus den Zusammenhängen mit dem Ganzen des Lebens, mit den Zwecken der fühlend-wollenden Persönlichkeit lösen. Die Abstraktion und Lösung ist in den Methoden der empirischen Wissenschaft vollzogen. Diese muß allerdings, unbekümmert um Werturteile, rein dem Zwange der Tatsachen folgend, gemäß den von ihr selbst erarbeiteten Methoden ihr Werk treiben. So kann man die Worte Lagardes allerdings ver-

stehen: Die Wissenschaft will „wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen". „Es ist jedem Mann der Wissenschaft vollständig gleichgültig, was bei seinen Untersuchungen herauskommt, wenn nur etwas dabei herauskommt, d. h. wenn nur neue Wahrheiten entdeckt werden" (vgl. oben). Und doch sind diese Sätze einseitig. Es ist zwar gut, wenn der Forscher während der Arbeit zunächst alle Rücksicht auf die Verwendbarkeit seiner Resultate für die Praxis beiseite läßt. Gefühle, Affekte, Wünsche und Werturteile dürfen nicht den unparteiischen Erkenntnisprozeß von außen her stören und trüben. Aber gerade das scheint mir ein Fehler zu sein, wenn man glaubt, der Wille und die Gefühle des Herzens kämen überhaupt nur als störende, den Erkenntnisprozeß trübende Elemente in Betracht [1]). Die Wissenschaft müsse daher kalt, gefühllos, vom Leben und seinem warmen Pulsschlag gelöst, „rein theoretisch" betrieben werden. Im Gegenteil ist es meine allerpersönlichste Erfahrung: nur dann kommt bei einer wissenschaftlichen Arbeit etwas heraus, wenn eine heiße, glühende Leidenschaft den Erkenntniswillen beflügelt, wenn starke Gefühle den Forscher in den Pausen der Arbeit übermannen. Ohne diesen Zusammenhang mit dem Gefühls- und Willensleben gedeiht keine einzige wissenschaftliche Arbeit. Nicht etwa bloß die philosophisch-theologische Arbeit, sondern jede historische, ja auch naturwissenschaftliche Forschung muß in dieser Weise von einem Willensprozeß geleitet, vom Lebensgefühl getragen werden. Auf diese Weise wird, meine ich, der Intellektualismus noch in ganz andrer Weise überwunden als von Kaftan. Es gibt zwei Arten von Intellektualismus. Die eine, gröbste, wird von Kaftan stets bekämpft. Sie faßt das Denken als den Kern des Geisteslebens auf. Dagegen gibt es eine andre Art des Intellektualismus, nach welcher im wissenschaftlichen Erkennen ausschließlich der Intellekt das Wort hat, im praktischen Leben, in Sittlichkeit und Religion dagegen Wille und Gemüt herrschen müssen. Diese Form des Intellektualismus hat Kaftan nicht bekämpft; im Gegenteil, er leistet ihr mit seiner doppelten Erkenntnis, dem „Erkennen als solchen" in der empirischen Wissenschaft und dem von Sittlichkeit und Religion beflügelten Erkennen Vorschub. Mit Recht bemerkt Rickert [2]) gelegentlich, der Intellektualismus werde erst dadurch wahrhaft überwunden, „daß auf rein logischem Wege die tiefgehende Verwandtschaft des nach Wahrheit strebenden Denkens mit dem auf das Gute gerichteten Willen aufgezeigt wird, eine Verwandtschaft, die, wie Fichte es eingesehen hatte, darauf beruht, daß ein Wollen und Werten das innerste Wesen auch des nach wissenschaftlicher Ueberzeugung strebenden Denkens bildet". Für das höchste Erkennen gilt es zweifellos: wir werden Gott nur in dem Maße erkennen, als wir unsern Willen ihm unterordnen. Aber auf diese Weise wird dem Erkennen

1) Auch Kaftan spricht S. 100 f. im Anschluß an Schopenhauer nur von der Verfälschung des Intellektes durch den Willen, nicht von dem notwendigen, normalen und fördernden Zusammenhang des Intellekts mit dem Willen und Gefühl.

2) Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, 1899, S. 17. (Aus den Kant-Studien.)

nicht durch eine ihm wesensfremde Macht sein Ziel verschoben. Sondern diese Einheit von Wollen und Denken ist nur möglich, wenn schon auf den untersten Stufen des Erkennens alles Wahrheit-Suchen zugleich ein ethisches Wahrheit-Wollen, Gehorsam gegen die in den Tatsachen der Wirklichkeit an uns ergehende Forderung ist, der Wahrheit die Ehre zu geben. Der Erkenntnisvorgang ist ein Teilmoment des ganzen Wahrheit wollenden und der Wahrheit sich freuenden Menschen. Er mag streckenweise die Verbindung mit dem praktischen Leben lösen, um ganz rein und ungetrübt zu bleiben. Spannungen zwischen Theorie und Praxis mögen oft eintreten. Dennoch bleibt das Ganze des Lebens dem Erkenntnisprozeß übergeordnet. Willensschlaffheit führt auch zum vorzeitigen Abbruch des Erkenntnisvorgangs oder zur Verzweiflung an der Lösbarkeit der Probleme. Nur der gesunde, starke, nach Wahrheit lechzende Wille kann den Erkenntnisprozeß normal bis zu Ende durchführen. Er wird unterwegs von freudigen Gefühlen der Befriedigung umspielt werden, die von dem Christen in die Freude an Gott und seinem Willen aufgenommen werden. Nur so überwinde ich den Intellektualismus von innen heraus.

Ich kann auch nicht den Unterschied des sittlich-religiösen Erkennens von dem „Erkennen als solchen" anerkennen, den Kaftan so formuliert: in dem wissenschaftlichen Erkennen ist es „der Zwang der Dinge, den wir erfahren" (S. 164); im sittlich-religiösen Erkennen dagegen handle es sich um freie Willensentscheidungen; hier gelte das Wort: es ist so, weil es so sein soll (S. 124, 272). Ich kann nicht finden, daß diese Unterscheidung zutrifft. Denn wenn ich die freie Willensentscheidung für Gott und das Gute von aller subjektivistischen Willkür unterscheide, so muß ich sagen: es ist so, weil es eine sich mir unentfliehbar aufdrängende Tatsache ist: Gott macht sich in meinem Innern geltend. Und nähme ich Flügel der Morgenröte und flöge zum äußersten Meer, er würde mich doch daselbst fassen. Es ist so, weil es Tatsache ist. Sie drängt sich mir auf, ob ich ihr entfliehen will oder nicht. Ich kann nicht anders; ich muß, sei es widerwillig sei es freudig, zugeben: Gott hat Macht über mich, er hat zugleich Recht über mich [1]). Die Tatsachen meiner Schuld, des inneren Gerichts zwingen mich. Die freie, freudige Willensentscheidung und Unterwerfung ist immer erst das zweite; das erste sind motus inevitabiles, die in uns durch Gott geweckt werden. Freilich nur in dem Maße, als wir durch freie, immer erneute Willenstat uns für Gott entscheiden, kommt es zum vollen Glauben und immer tieferer Erkenntnis.

Ich kann nicht finden, daß der Erkenntniswille durch die Tatsachen der Religion und Sittlichkeit irgendwie in eine ihm fremde Bahn hineingestoßen wird. Ich kann die grundlegende Verschiedenheit zweier Arten von Erkenntnis nur in gewisser Weise zugeben, muß aber die übergeordnete Einheit viel stärker betonen. Denn alles Erkennen ist im Grunde einheitlich. Die Verschiedenheit liegt genau genommen nicht im Erkennen, sondern vielmehr in der Erfahrung, die dem Erkennen zugrunde liegt. Nun ist es zwar

1) Vgl. Jeremia 20, 7 ff., Amos 3, 8, 1. Kor. 9, 16 ff.

schwer, die Begriffe Erfahren und Erkennen scharf abzugrenzen. Denn jede Erfahrung, deren wir uns bewußt werden, ist ein Erkennen. Trotzdem läßt sich sagen: das Erkennen hat seinem Wesen nach nicht etwa ein engeres Verhältnis zu der sinnlichen und allgemein geistigen Erfahrung, als zu der sittlichen und religiösen Erfahrung. Was dem Erkennen vorausgeht, genauer in ihm eingeschlossen ist, ist immer eine Erfahrung, ein Erlebnis, gleichviel welcher Art, ob sinnlich, geistig, ästhetisch, sittlich, religiös. Zu einer Erkenntnis wird dies Erlebnis stets durch die ausdrücklich sich darauf beziehende Reflexion oder durch den Erkenntniswillen. Es liegt bei der sittlich-religiösen Erkenntnis nicht anders als bei der sinnlichen. Kaftan sagt speziell vom sittlichen Erkennen, „daß es mit dem sittlichen Erlebnis nicht auf ein Erkennen abgesehen ist" (S 154). Gewiß nicht. Aber ebensowenig ist es mit einem Spaziergang, einer Bergbesteigung auf Erkenntnis abgesehen, so wenig wie mit einem Feldzug, einem Freundschaftsbunde, dem Besuch eines Konzerts, dem Akt einer Hingebung an Gott. Und doch ist mit allen diesen Erlebnissen eine intensive Erkenntnis eo ipso verbunden, wir mögen es wollen oder nicht. Ich kann nicht finden, daß die sittliche Erkenntnis hier eine besondere Stellung einnimmt. Vielmehr liegt der einzige Unterschied darin, ob ich zugleich meinen Erkenntniswillen auf diese Gebiete bewußt richte oder ob ich nur den Gehalt aller dieser Erlebnisse als fühlend-wollender Mensch genießen will. Tue ich das erstere, so bin ich Philosoph oder wissenschaftlicher Mensch. Ich kann aber gar nicht alle Erlebnisse gefühlsmäßig auskosten, ohne daß die reflektierende Erkenntnis sich der Eigenart dieser Erlebnisse bewußt würde. D. h. in irgendeinem Maße ist jeder Mensch Philosoph. Die Philosophie wird immer von dem Gefühlsgehalt aller menschlichen Erlebnisse beflügelt und getragen. Die wissenschaftliche Philosophie unterscheidet sich von der naiven Philosophie des gesunden Menschenverstandes nur durch die größere Abstraktionskraft des Denkens, durch die schärfere begriffliche Erfassung des Objekts. Sie löst sich auch stärker von der unmittelbaren Erfahrung. Darin liegt ihre Stärke, zuweilen auch Schwäche. Ich kann nicht finden, daß die sittliche Erkenntnis „unter ganz anderen Bedingungen steht als Wissen und Wissenschaft" (S. 154). Bei allen Erlebnissen ist es nicht direkt auf Erkenntnis abgesehen; und doch ist unabtrennbar von ihnen eine Erkenntnis da. Der Unterschied liegt in der Unterscheidung eines vorwissenschaftlichen Erlebens und eines absichtlichen wissenschaftlichen Erkennen-Wollens, ein Unterschied, der scharf markiert werden kann und doch zugleich immer etwas Fließendes behalten wird. Ich kann nicht finden, daß wir den Begriff der Wissenschaft irgendwie näher an der Wissenschaft von sittlich indifferenten Größen als an der Wissenschaft vom sittlichen und vom religiösen Leben orientieren müßten; wie es mich stets gewundert hat, wenn Theologen den Wissenschaftsbegriff einseitig etwa an der modernen Naturwissenschaft orientieren, so daß ihnen selbst zweifelhaft wird, ob man die Theologie eine Wissenschaft nennen darf. Eine verhängnisvolle Verwechselung von Religion und Theo-

logie spielt dabei mit. Meines Erachtens liegt überall da Wissenschaft vor, wo es Erlebnisse gibt und der bewußte Erkenntniswille sich darauf richtet, diese Erlebnisse in ihrer Eigenart zu erfassen, miteinander zu vergleichen, das Wesentliche, Typische, Charakteristische von dem Unwesentlichen, Zufälligen zu sondern, ferner den inneren Zusammenhang der Erlebnisse darzulegen. Die Einheit des Erkennens liegt meiner Meinung nach darin, daß es sich stets um Erlebnisse und stets um bewußte, absichtliche Erfassung und Klärung dieser Erlebnisse handelt. Differenzieren möchte ich das Erkennen nicht nach dem Gesichtspunkt theoretisch—praktisch, denn alle Erlebnisse sind ungeteilt praktisch und theoretisch. Der richtigste Einteilungsgrund scheint mir noch immer der zu sein, ob die Erlebnisse sinnliche oder geistige sind; d. h. sie sind entweder Erlebnisse, die uns nur durch die äußere Sinneswahrnehmung zufließen oder solche, die uns zugleich durch das innere Verständnis des Geisteslebens andrer Menschen ermöglicht werden. Ich bleibe daher bei der alten Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaften wiederum differenzieren sich nach verschiedenen Gesichtspunkten. Ich kann das Geistesleben entweder nach formalen Gesichtspunkten oder nach seinen Inhalten betrachten. Ersteres tun Logik und Psychologie, letzteres die inhaltlichen Geisteswissenschaften. Hier kann ich wiederum den historischen und den systematischen Gesichtspunkt unterscheiden, wenn auch alle Systematik sich auf historische Erforschung gründen muß. Unter systematischem Gesichtspunkt werde ich ungefähr folgende Unterscheidungen machen: die Wissenschaft vom wirtschaftlichen, vom rechtlich-staatlichen, vom sittlichen, ästhetischen, religiösen Leben. Daß irgendeine dieser Wissenschaften mehr als die andere strenge Wissenschaft oder „theoretische Wissenschaft" sei oder dem „Erkennen als solchen" näher stehe als eine andre, kann ich nicht zugeben. Sie alle setzen ein bestimmtes Lebensgebiet voraus, nähren sich von ihm und werden von ihm genährt und befruchtet. Die Methode dieser Wissenschaften ist stets eine theoretische, die Geistesgehalte selbst sind nicht theoretische. Eine verhängnisvolle Verwechselung von Religion und Theologie liegt immer dann vor, wenn das, was von der Religion gilt, einfach auf die Theologie übertragen wird. Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des Menschen, d. h. das Wissen hat in ihr nicht die Führung, sondern ist in das Ganze des Geisteslebens eingebettet, die Theologie ist dagegen in demselben Sinne eine theoretische Wissenschaft, wie die Rechtswissenschaft, Soziologie, die Wissenschaft von Literatur und Kunst. Doch ist es noch besser, diese Begriffe theoretisch—praktisch überhaupt zu meiden, da sie nicht zur Klärung der Sache und nicht zur Einführung der richtigen Unterscheidungen dienen.

Wenn wir uns klar machen, daß das theoretische und das praktische Gebiet des Geisteslebens immer ineinanderliegen, wie sich z. B. auch an Kants „Kritik der praktischen Vernunft" erweisen läßt, in der theoretische Erwägungen den größten Spielraum haben, so löst sich damit auch die von Kaftan (S. 179

bis 187) erwogene Frage, ob der metaphysische Trieb ein Trieb der Erkenntnis oder etwa ein religiöser Trieb oder wenigstens eine „Abwandlung des religiösen Triebes" sei oder ob, wie andre sich geäußert haben, die Metaphysik eine unklare, in sich widerspruchsvolle Zwitterbildung zwischen Religion und strenger Wissenschaft sei, der man möglichst schnell den Garaus machen müsse, und zwar gerade im Interesse der reinlichen Scheidung der Gebiete. Ich meine folgendes: der metaphysische Trieb ist in erster Linie ein reiner Erkenntnistrieb. Die Metaphysik will, anders wie die Religion, Erkenntnis gewinnen, suchen, forschen, Rätsel lösen. Sie unterscheidet sich von allem übrigen wissenschaftlichen Forschen dadurch, daß sie mit dem Wissen, das die empirische Wissenschaft mitteilt, sich nicht begnügt. Sie fragt da weiter, wo die empirische Wissenschaft am Ende ist. Man wird nicht leugnen können, daß der Positivismus, der uns das Fragebedürfnis abzugewöhnen sucht, eine Gewaltsamkeit ist. Der Positivismus kann immer nur das für sich ins Feld führen, daß es so viele verschiedene Antworten auf die metaphysischen Fragen gibt. Er kann anführen, daß der Streit ewig ungelöst sei, welche Metaphysik denn nun die wahre sei. Es ist richtig: die Metaphysik stellt mehr Fragen auf, als daß sie eindeutige Antworten gibt. Und an dem Maßstab eines mathematisch sicheren, strikt beweisbaren Wissens gemessen kann die Metaphysik als Wissenschaft nicht bestehen. Trotzdem muß ich daran festhalten: die Metaphysik stammt aus dem Wissensinteresse und will dasselbe befriedigen. Sie entsteht, wie dies z. B. Volkelt so lichtvoll dargelegt hat, aus den Widersprüchen, in die uns die einzelnen Erfahrungsgebiete führen, aber in ihr endigt das Erkennen oft genug in Ratlosigkeit oder in Antinomien.

Daß dies so ist, so sein muß, dafür kann allein der religiöse Mensch den tiefsten Grund angeben. Der ungelöste Widerspruch, in dem unser Erkennen endigt, ist nur ein Spezialfall der Weltstellung, in der wir Menschen uns überhaupt befinden. Wie unser Wollen, unsre Macht eine Schranke hat, genau ebenso auch unser Erkennen. Könnten wir alle Rätsel durchschauen, z. B. erklären, „wie Sein gemacht wird", so würde diesem Wissen auch ein Können, eine Macht entsprechen, dann wären wir Herren der Welt, dann hätten wir keine Religion und brauchten keine zu haben. Denn der religiöse Trieb entzündet sich immer an unsrer Bedürftigkeit, unsrer äußeren und inneren (sittlichen) Not. Gerade an der Metaphysik läßt sich klar machen, daß das Gebiet des theoretischen und des praktischen Geisteslebens immer ineinander liegt, daß die Einheit das Uebergeordnete und die Spaltung das Zweite ist. Was ist nun an der Verwandtschaft von Religion und Metaphysik, über die so viel geredet ist, Wahres? Der Unterschied beider Mächte leuchtet ein. Die Religion sucht Heil für den ganzen, ungeteilten Menschen, die Metaphysik sucht Fragen zu lösen. Die Religion muß daher der Metaphysik übergeordnet werden. Nicht von der Metaphysik her, sondern von der Religion ist die Einheit des Geisteslebens zu gewinnen. Soweit aber überhaupt auf die letzten Fragen nach dem Woher?, Wozu?, Warum?, nach Grund, Ziel

und Zweck der Welt, nach dem Verhältnis von Körper und Geist eine Antwort möglich ist, kann sie nur der geben, der selber im christlich-sittlichen Glaubensleben steht. Der Glaube gibt bestimmte klare, sichere Antwort auf die letzten Fragen; er beantwortet sie mit einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit. Und doch läßt er dem Fragen der Metaphysik ebensoviele Ratlosigkeiten übrig. Denn er sagt selbst: „Wir wandeln hier im Glauben, nicht im Schauen" [1]). Beides, ein bleibendes Geheimnis, und doch ein offenbartes Geheimnis liegt im Christentum. Unser Glaube ist gleich weit entfernt von einer alles wissenden Gnosis wie von einem ratlosen, sei es resignierten sei es blasierten Agnostizismus. Darin tritt wieder die Einheit des Geisteslebens zutage. Nur in demselben Maße, als der Fromme sich Gott unterwirft und von ihm zur seligen Freude erhoben wird, gewinnt er auch die Gotteserkenntnis, die den Abschluß alles Erkennens bildet. Es ist allerdings so: die Philosophie (Metaphysik) sucht, der Glaube hat. Aber doch nicht so, daß von dem Glaubensbesitz aus das Suchen als gottlos verdammt werden müßte. Sondern beides eint sich im religiösen Glauben, das Haben und das Suchen. Jedes Finden Gottes führt nicht zu einem trägen oder gar hochmütigen, anmaßenden, absprechenden Besitz Gottes, sondern zu immer erneutem Suchen und Finden. In diesem unaufhörlichen Prozeß vertieft sich unser Gottesbesitz. Der Fromme kann der Ratlosigkeit des metaphysischen Strebens ruhig zusehen. Denn die Fragen, auf die es ihm ankommt, sind ihm gelöst, mit absoluter Gewißheit. Er kann dabei selber über die begriffliche Formulierung dieser Lösungen in steter Forscherarbeit begriffen sein (falls er nicht bloß den Trieb der Frömmigkeit, sondern zugleich den des Wissens hat). Er mag auch hier die Antinomien und Ratlosigkeiten durchkosten, in die die Theologie ebenso wie die Metaphysik hineingerät. So löst sich auch die Alternative, die Lessing aufstellt. Wenn Gott ihm alle Wahrheit in seiner Rechten darböte, in der Linken aber den ewigen Trieb zur Wahrheit, wenn auch mit der Bedingung, ewig zu irren, Lessing würde freudig bitten: Vater, die Linke! Ich meine, wir dürften freudig ausrufen: Vater, gib uns beide Hände! Biete deinem Kinde die volle Heilswahrheit, und gib ihm zugleich den ewig ungestillten Forschertrieb! So würde der Mann sprechen, der zugleich Glaubender und Forschender ist. Mag also eine Spannung zwischen Glauben und Forschen bleiben, die Einheit setzt sich auch hier als das Uebergeordnete durch. Wie das Erkennen von seinen untersten Anfängen an von den ungeteilt theoretisch-praktischen Erlebnissen des Alltagslebens getragen, in sie eingebettet ist, so wird es auch in seiner obersten Spitze, im metaphysischen Erkennen, von den höchsten Erfahrungen, die es gibt, von den sittlich-religiösen, beseelt, umfangen, eingeschlossen. Und dieser Zusammenhang ist ein notwendiger, natürlicher; nicht eine fremde Macht drängt sich in das Erkennen ein und biegt es von

---

1) Vgl. auch die schöne Abhandlung von M. Reischle, Erkennen wir die Tiefen Gottes? Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1891. S. 287 ff.

seiner Bahn ab. Das Erkennen bleibt in den inneren Zusammenhängen mit dem Ganzen des Lebens, in denen es immer steht.

Dies führt mich auf den letzten Punkt. Kaftan unterscheidet (S. 196 f.) mit vollem Recht die Gotteserkenntnis, die der Fromme selbst hat — sie ist ein Bestandteil seines Glaubens — und die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion. In der Tat ist beides sehr verschieden. Auch Menschen mit geringer persönlicher Frömmigkeit können vermöge der uns Menschen verliehenen wunderbaren Gabe des hypothetischen Nachempfindens und Sich-Hineindenkens in die religiösen Aeußerungen fremder Menschen vieles zur Aufhellung des Wesens der Religion beitragen. Religiöse und theologische Erkenntnis ist daher mit verschiedenem Maße zu messen. Auch hier können eigenartige Spannungen eintreten. Und doch bleibt es das Ideal, daß die theologische Erkenntnis von starker und wachsender Frömmigkeit die tiefsten und nachhaltigsten Impulse empfängt. Darin zeigt sich wieder die Einheit des Geisteslebens. Wenn das Glaubensleben des Theologen nicht in frischem und lebendigem Wachstum begriffen ist, wird auch die theologische Forscherarbeit von schweren Hemmungen bedroht, mag sie in anderen Beziehungen auch noch Wertvolles leisten. Wiederum ist das nicht etwas, was für die Theologie ausschließlich gilt. Jede Wissenschaft lebt von den praktischen Erfahrungen ihres Gebietes. Es ist noch kaum abzusehen, welche gewaltigen Impulse die Rechts- und Staatswissenschaft wie die Soziologie aus der gegenwärtig in Europa sich vollziehenden Umwälzung und Umgestaltung gewinnen wird. Vermöge der Einheit des Geisteslebens werden ihre Wirkungen das Leben der Kirchen, der Universitäten, der Religion wie der Wissenschaft auf das stärkste berühren. Viele Spannungen werden sich auch hier ergeben. Möchte die immer neu erstrebte und nie vollendete Einheit des Geisteslebens gesunder sein als die bisherige Zerfahrenheit und das Auseinanderstreben des Geisteslebens wie der sozialen Schichten! Jetzt wie nie hat der religiöse Glaube die Mission zu zeigen, daß in ihm die stärksten Kräfte der Heilung wie auch der Vereinheitlichung beschlossen liegen.

Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus.

Von **Georg Wobbermin.**

„Was heiſt ein Gott haben oder was iſt Gott?

Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man ſich verſehen ſol alles guten und Zuflucht haben ynn allen nöten. Alſo das ein Gott haben nichts anders iſt denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich offt geſagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abe Gott. Iſt der glaube und vertrawen recht, ſo iſt auch dein Gott recht, und wiederümb, wo das vertrawen falſch und unrecht iſt, da iſt auch der rechte Gott nicht. Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott. Worauff du nu (ſage ich) dein hertz hengeſt und verleſſeſt, das iſt eigentlich dein Gott."

Das ſind die berühmten Worte, mit denen Luther im großen Katechismus die Erklärung des erſten Gebotes beginnt.

Um die Bedeutung des Grundgedankens dieſer Worte für die religiöſe und theologiſche Geſamtbetrachtung Luthers voll zu würdigen, muß man ſich ihre Stellung im Rahmen des Katechismus vergegenwärtigen. Zunächſt: für die Erklärung des erſten Gebotes ſelbſt bildet der in dieſen Worten zum Ausdruck kommende Gedanke den roten Faden, der ſich durch die ganze Behandlung hindurchzieht; auf ihn kommt Luther von neuen Anſätzen aus immer wieder zurück. Es iſt ganz unverkennbar, daß er ihn als den letztlich entſcheidenden Grundgedanken für die ganze Behandlung des erſten Gebotes anſieht und angeſehen wiſſen will. Sodann: das erſte Gebot nimmt ſeinerſeits wieder in der Reihe der Gebote überhaupt eine Sonderſtellung ein. Es iſt das „Haupt-Gebot", das „erſte und fürnehmſte Gebot, daraus alle anderen quellen und gehen ſollen", „das Haupt- oder Quellborn, ſo durch die andern alle gehet, und wiederum alle ſich zurückziehen und hangen an dieſem". Daher denn auch in praktiſcher Hinſicht gilt, daß, wo „dies Gebot gehalten wird, ſo gehen die anderen alle hernach". Dieſen Sachverhalt betont Luther ſchon in der Behandlung des erſten Gebots aufs ſtärkſte, und er ſchärft ihn dann vollends in dem „Beſchluß der zehn Gebote" nochmals mit allergrößtem Nachdruck ein. Dieſe Sonderſtellung des erſten Gebots iſt aber für das Urteil Luthers darin begründet, daß dies Gebot in engſter Beziehung zum zweiten Hauptſtück, dem Hauptſtück „von dem Glauben" ſteht. Denn

das Trauen und Glauben des Herzens, das Luther in der Auslegung des ersten Gebots so stark unterstreicht, findet in dem Kredo des zweiten Hauptstücks seinen objektiven Gegenpol, seinen Objektgehalt. „Der Glaube" des zweiten Hauptstücks bildet den Objektgehalt für „das Glauben", von dem die Auslegung des ersten Gebots handelt. Ja in gewisser Weise — davon wird noch zu reden sein — faßt die Auslegung des ersten Gebots bereits das zweite Hauptstück mit in sich, sofern sie es nämlich als Bedingung der rechten Beschaffenheit des „Trauens und Glaubens" voraussetzt und vorwegnimmt. Das zweite Hauptstück aber ist recht eigentlich Kern und Stern des ganzen Katechismus, der ganzen Christenlehre oder, wie Luther selbst in der kurzen Vorrede sagt, „der Kinderlehre, so ein jeglicher Christ zur Not wissen soll". Diese umfaßt nämlich zunächst als ihre wichtigsten Bestandteile „die drei Hauptstücke der gemeinen christlichen Lehre". Zu ihnen bilden dann die Ausführungen über die beiden Sakramente eine Art Nachtrag. Was aber jene drei eigentlichen „Hauptstücke" betrifft, so steht „der Glaube" nicht nur äußerlich zwischen den zehn Geboten und dem Vaterunser, sondern gerade auch inhaltlich stellt er das verbindende und zugleich übergreifende „Stück" dar. Das Vater Unser ist das Gebet des christlichen Glaubens. Und den zehn Geboten gegenüber, die „auch sonst in aller Menschen Herz geschrieben" sind und die daher „noch keinen Christen machen", ist der Glaube die „gar viel andere Lehre", die „allein vom heiligen Geist gelehret" werden kann, die erst die Kraft gibt, die zehn Gebote zu halten und die demgemäß „uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden scheidet und sondert" [1]). Dies Letztere bezieht sich also — wenn wir jetzt hinzunehmen, was vorher dargelegt wurde — sowohl auf „den" Glauben des zweiten Hauptstücks als auf „das" Glauben in der Auslegung des ersten Gebots. Auch diesem kommt also in gleicher Weise wie jenem übergreifende und grundlegende Bedeutung zu.

Es ist das gar nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst Albrecht Ritschls, daß er die Wichtigkeit jener Worte Luthers wieder zum Bewußtsein gebracht hat [2]). Doch ist Ritschls eigenes Verständnis dieser Worte nicht einwandfrei und daher auch nicht zureichend. Er versteht sie im Sinne seiner Theorie der Werturteile. Glücklicherweise sei von Luther im großen Katechismus in der Erklärung des ersten Gebots anschaulich gemacht worden, daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe. Das ist die These, für die sich Ritschl auf jene Worte Luthers beruft. Indes damit wird der Gedanke Luthers unter eine Beleuchtung gerückt, die gerade die entscheidende Hauptsache nicht scharf hervortreten läßt, sondern die Aufmerksamkeit von ihr ablenkt. Es handelt sich für Luther nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um

1) Vgl. die Einleitung zum zweiten Hauptstück und die Schlußabschnitte der Auslegung des dritten Artikels.

2) Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III, 3. Aufl., § 29.

den Gegensatz gegen eine rein theoretische „uninteressierte" Erkenntnis Gottes. Indem Ritschl nach Maßgabe seiner Theorie der Werturteile diesen Gegensatz zum ausschlaggebenden macht, verschiebt und verdunkelt er den eigentlichen Sinn der Sätze Luthers. Ganz im Recht ist freilich Ritschl mit seinen Ausführungen gegen die „Schultheologie" der Zeit vor und nach Luther und ihre heutigen Epigonen. Denn die rein intellektualistische Fassung und Behandlung des Gottesbegriffs wird durch die in jenen Sätzen Luthers enthaltene Einsicht allerdings ausgeschlossen. In dieser Richtung liegen denn auch die positiven Wahrheitsmomente der Auslegung Ritschls, wie überhaupt in dieser Richtung der bedeutsame Wahrheitskern seiner Werturteilstheorie zu suchen ist. Es ist gewiß richtig, daß uns das Wesen Gottes nur innerhalb seines Wertes für uns faßbar wird. Und es ist nicht weniger richtig, daß für Luther die zureichende Kenntnis des Wesens Gottes an seine Offenbarung in Christus geknüpft ist. *Aber die Art, wie Ritschl die konkrete Fassung seiner Werturteilstheorie in Luther hinein oder aus Luther herausdeutet, ist schief und irreführend.*

Das zeigt am deutlichsten seine Interpretation der „begleitenden" Sätze Luthers. Unter diesem Begriff nimmt nämlich Ritschl die Sätze „wie ich oft gesagt habe" usw. bis zu den Worten „da ist auch der rechte Gott nicht", und sodann den Schlußsatz „worauf du nun, sage ich, dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott" aus dem oben zitierten Gesamtgefüge heraus und bringt ihre Besprechung in einem besonderen Abschnitt nach. Und zwar will er — auf Grund der mehrfach genannten Theorie — einen Stufenunterschied dieser Sätze nach Maßgabe ihres Verhältnisses zur Offenbarung in Christus aufzeigen. Der in dem Schlußsatz angenommene Fall stehe dem richtigen Weg der Gotteserkenntnis am fernsten, wenn er allem, worauf einer sein Begehren richte, den *Wert des Idols* zuerkenne. Indes dieser Begriff „Wert des Idols" und das in ihm ausgesprochene Werturteil bedeutet eine unberechtigte weil vorschnelle Verengung des Gedankens Luthers. Der Begriff „Gott" ist auch in diesem Schlußsatz noch doppelsinnig, nicht eindeutig mit negativem Vorzeichen als „Idol" gebraucht. In den vorangehenden „Begleitsätzen" sieht Ritschl den Fall des mit Selbsttäuschung behafteten Vertrauens, der da vorliege, wo einer nur *dem* Gott vertrauen will, dessen Wesen er erst in „uninteressierter" Erkenntnis durch Analyse der Erfahrung an der Welt überhaupt bestimmt habe. Indes diese Reflexion auf das uninteressierte Erkennen und seine Analyse der Erfahrung an der Welt überhaupt bedeutet wieder und erst recht eine Verengung des genuinen Gedankens Luthers.

Ueberhaupt ist es sachlich unberechtigt, daß Ritschl die aufs engste zusammengehörigen Sätze Luthers auseinanderreißt, sie — unter rein formalem Gesichtspunkt — in Hauptsätze und begleitende Sätze zerlegt. Denn erst die letzteren geben dem ganzen Gefüge die Pointe, die für Luther in diesem

Zusammenhang die entscheidende ist. Gerade in dieser Zuspitzung beherrscht der Gedanke die gesamte Auslegung des ersten Gebots.

Liest man die Worte Luthers unbefangen und sucht ihr Verständnis lediglich aus ihnen selbst und den nachfolgenden Ausführungen Luthers zu gewinnen, so kann über ihren eigentlichen Sinn kein Zweifel sein. *Nicht eine Theorie der Werturteile begründet oder veranschaulicht Luther hier, sondern er vertritt — das Recht der religiösen Erfahrung.* Die religiöse Erfahrung wird als entscheidende Instanz für die Fragen der Religion geltend gemacht. Es ist ja die Grundfrage aller Religion, die Luther gestellt hat, die er so formuliert hat: „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott?“ [1]). Die Antwort auf diese Frage gibt er mit jenen Sätzen. Und daß er diese Frage so beantwortet, das ist recht eigentlich das Bedeutsame und Epochemachende an ihnen. Denn Luther zeigt hier einen ganz neuen Weg, zu der Frage nach Gott Stellung zu nehmen. Er schlägt keinen der üblichen und sich zunächst bietenden Wege ein, begnügt sich auch nicht mit einer Modifikation eines dieser Wege und ebensowenig mit der Kombination einiger oder aller. Er sucht die Antwort nicht mittelst rationaler Erkenntnis oder philosophischer Spekulation zu geben. Andererseits beruft er sich aber auch nicht auf den Gottesbegriff der kirchlichen oder theologischen Lehrtradition. Auch darin besteht sein Verfahren nicht, von dem Gottesbegriff der Tradition zu dem der Schrift zurückzugehen. Und es ist auch sonst keine Art historischer Erwägung, die ihm den Ansatz für die Antwort gibt. Ueberhaupt bietet ihm also diesen Ansatz kein objektiv gegebener oder irgendwie objektiv von außen zu gewinnender Gottesbegriff. Nein diesen Ansatz bietet ihm allein der Rückgang auf die subjektive religiöse Erfahrung. Das ist doch das Charakteristische und fundamental Neue der Definition, die Luther aufstellt. „Ein Gott heißet“ — nun folgt nicht ein Ausdruck, der eine objektiv bestimmte oder objektiv zu bestimmende Größe angibt, sondern es folgt die Wendung ins Subjektive: „*das, dazu man sich versehen soll alles Guten usw.*“ Demgemäß denn auch der Grundsatz, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott; wohlgemerkt *beide*, Gott *und* Abgott, nicht etwa nur den letzteren, den Abgott, das Idol, nein sondern genau so auch Gott selbst, und also eben beide, Gott *und* Abgott. Nämlich je nachdem, ob das Glauben und Vertrauen recht, oder aber, ob es falsch und unrecht ist.

In ausgesprochenster Weise wird also der Ansatz für die Beantwortung der Frage nach Gott aus dem Objektiven in das Subjektive verlegt. Diesen Sachverhalt nicht scharf herauszustellen, ihn vielmehr von vornherein unter eine falsche Beleuchtung zu rücken, erleichtert für Ritschl der Umstand, daß er

1) Wie diese Formulierung vom Standpunkt der allgemeinen Religionswissenschaft aus zu beurteilen ist, kann hier außer Betracht bleiben.

die Worte Luthers nicht im deutschen Original-Text, sondern in der lateinischen Uebersetzung zitiert. Denn schon der lateinische Text der in das Konkordienbuch aufgenommenen Uebersetzung gibt in dem ersten grundlegenden Satz Luthers seinem rein subjektiv gehaltenen Gedanken ein mehr objektivierendes Gepräge. Hier heißt es: deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis et ad quem quibuslibet adversis rebus ac periculis ingruentibus confugias. Hier erscheinen also die Begriffe bonitas und potentia als die im voraus objektiv feststehenden Prädikate eines Wesens, dessen objektive Existenz selbst durch jene Prädikate im voraus sichergestellt ist [1]).

Wie oft ist der Vergleich zwischen Luther und Kant schon gezogen worden! Um so auffallender, daß gerade für den hier in Frage stehenden Punkt der Vergleich kaum je in voller Schärfe durchgeführt worden ist. Und doch trifft er gerade hier bis ins Letzte und Tiefste zu.

Es ist im Hinblick auf die theologische und religionsphilosophische Tradition eine durchaus kopernikanische Umwälzung, die Luther hier vollzogen hat. Für das Gebiet der Religion hat Luther hier den grundlegenden methodischen Kanon Kants, nicht von den Objekten, sondern von unserer Erkenntnisart der Objekte auszugehen, vorweggenommen.

Es ist also die subjektive religiöse Erfahrung, die Luther zum Kriterium für die Frage nach Gott macht. Aber liefert er damit diese Frage nicht vollständig dem bloßen Subjektivismus und dann schließlich dem Illusionismus aus? Daß das nicht seine Absicht und nicht seine Meinung ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Genau das Gegenteil trifft vielmehr für seine Ueberzeugung zu. Gott ist ihm als der allein absolute Wert auch die allein absolute Realität. „Darum will er uns von allem andern abwenden, das außer ihm ist, und zu sich ziehen, weil er das einige ewige Gut ist": so heißt es in derselben Erklärung des ersten Gebots. Es fragt sich aber, *wie* Luther die Gefahr des Subjektivismus und Illusionismus, die sein Ansatz jedenfalls enthält, überwindet.

Er überwindet sie dadurch, daß er die religiöse Erfahrung im Hinblick auf ihren Objektgehalt in Beziehung setzt zu dem objektiven Bestand der geschichtlichen Religion, speziell zu demjenigen, der in der heiligen Schrift gegeben ist. Darin liegt also — genauer betrachtet — ein Doppeltes. Erstlich dies, daß Luther die religiöse Erfahrung unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes beurteilt. So gewiß die religiöse Erfahrung als solche eine allein subjektiv gegebene Größe ist, so gewiß hat sie doch einen bestimmten Objekt-

1) Die Weimarer Luther-Ausgabe hat bereits auf das Seltsame des Umstandes aufmerksam gemacht, daß Ritschl nicht den deutschen Text Luthers, sondern den Text der lateinischen Uebersetzung zitiert. Aber auch sie hat unbeachtet gelassen, daß mit diesem Umstand die unzureichende Auslegung Ritschls im engsten Zusammenhang steht. Im deutschen Text ist, wenn man einmal zu ihm die richtige, nämlich dem ganzen Gedankengang Luthers entsprechende Einstellung gefunden hat, der religionspsychologische, d. h. auf die religöse Erfahrung gegründete Ansatz mit Händen zu greifen.

gehalt. Sie umschließt ihrer eigenen Ueberzeugung nach einen solchen Objektgehalt. Für Luther ist dieser Objektgehalt von der religiösen Erfahrung garnicht zu trennen. Er gehört für ihn zum Bestand der religiösen Erfahrung selbst hinzu. Das ist die von Luther wie selbstverständlich eingeführte Voraussetzung seines ganzen Gedankengangs. *Alle religiöse Erfahrung hat für ihn selbstverständlich und notwendig einen bestimmten Objektgehalt.* In Luthers Sprache geredet: „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott". Indes über die objektive d. h. von der religiösen Erfahrung unabhängige Geltung dieses Objektgehaltes ist damit noch nichts entschieden. Es bleibt zunächst dabei: „allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott".

Hier greift nun aber das zweite Moment ein, das ich schon nannte. Im Hinblick auf ihren Objektgehalt wird die religiöse Erfahrung *zu dem geschichtlich-objektiven Bestand der Religion* in Beziehung gesetzt und zwar in Sonderheit zu dem Gottesglauben der heiligen Schrift. Nachdem Luther durch mehrfache Beispiele belegt hat, daß eigentlich auch nach aller Heiden Meinung einen Gott haben trauen und glauben heiße, fährt er fort: „aber daran fehlt es, daß ihr Trauen falsch und unecht ist, denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellet, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist, im Himmel noch auf Erden".

Daraufhin — auf Grund dieses Maßstabes — wird dann sofort von den Heiden gesagt, daß sie „eigentlich ihren eigen erdichteten Dünkel und Traum von Gott zum Abgott machen und sich auf eitel Nichts verlassen". Das Kriterium, nach dem hier geurteilt wird, ist offensichtlich der Gottesglaube (anders gesprochen: die Gottesoffenbarung) der heiligen Schrift. Der Gott der heiligen Schrift ist der einige Gott, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist, im Himmel noch auf Erden.

Aber bedeutet diese Argumentation Luthers nicht, daß er den ursprünglichen Ansatz vollständig aufgibt und einen neuen ganz andersartigen an seine Stelle setzt? Kommt er nicht auf einem Umwege zur Aufstellung einer rein äußerlichen Autorität für die Gewinnung und Beurteilung des Gottesgedankens zurück? Wird nicht die religiöse Erfahrung, auf die zuerst alles allein gestellt war, jetzt doch wieder restlos ausgeschaltet zugunsten einer rein traditionellen und äußerlich-autoritativen Instanz?

Es könnte so scheinen. In Wirklichkeit und im Ernst kann doch keine Rede davon sein. So wenig ist es der Fall, daß vielmehr Luther im weiteren Verlauf seiner Erklärung den eben genannten Kanon geradezu umkehrt. Denn in genau entgegengesetzter Richtung läuft seine Betrachtung, wenn er weiterhin erklärt: „Hast du ein solch Herz, das sich eitel Gutes zu ihm versehen kann, sonderlich in Nöten und Mangel, dazu alles gehen und fahren lassen, was nicht Gott ist, so hast du den einigen rechten Gott". Da wird also nicht der einige Gott der biblischen Offenbarung als die rein von sich aus gültige Instanz für die Beurteilung des subjektiven religiösen Verhaltens geltend gemacht,

sondern durchaus umgekehrt die rechte Beschaffenheit des religiösen Verhaltens als Instanz dafür, ob man den rechten einigen Gott hat oder nicht.

Welche Bedeutung und welchen Sinn hat nun dieser Wechsel der Betrachtungsweise? Er kann offenbar nur bedeuten — denn nur so gewinnt er Sinn — daß die allein zureichende und letztlich allein entscheidende Instanz die wechselseitige Beziehung der beiden Momente aufeinander ist. Nicht die religiöse Erfahrung des Einzelnen darf beanspruchen, als Norm des religiösen Lebens und Denkens aufzutreten. Andrerseits soll sich die religiöse Erfahrung keiner bloß äußeren Autorität beugen, auch nicht derjenigen der biblischen Offenbarung. Vielmehr hat der Gottesgedanke dieser biblischen Offenbarung nur insofern normativ zu gelten, als er der religiösen Erfahrung entspricht und dem religiösen Bedürfnis Genüge leistet. Es ist also, begrifflich zu sprechen, der religionspsychologische Zirkel zwischen der subjektiv-eigenen religiösen Erfahrung und der objektiv-geschichtlichen Gottesoffenbarung, den Luther als Kriterium für die Beantwortung der Frage nach Gott aufstellt. Dies aber so, daß bei dieser prinzipiellen Entscheidung doch für das religiöse Leben selbst ein Unterschied vorbehalten bleibt. Im konkreten einzelnen Fall wird nämlich jeweilig letztlich die religiöse Erfahrung des Betreffenden den Ausschlag geben müssen. Andrerseits aber soll er alle einzelnen Fälle und deshalb weiter auch sich selbst mit seinem individuellen religiösen Leben dem geschichtlich objektiven Bestand der Religion oder Gottesoffenbarung unterordnen. Im Wechsel dieser Stellungnahme soll das religiöse Leben und Denken sich entfalten. Auch hierfür dürfen wir uns auf Luther, nämlich auf das Beispiel seiner eigenen doppelseitigen Stellungnahme, berufen.

Von hier aus ergeben sich gegenüber der heutigen theologischen und religionsphilosophischen Situation einige Richtlinien der Beurteilung, die wenigstens in aller Kürze skizziert sein sollen.

1. Schäder hat sein Programm einer theozentrischen Theologie im ausgesprochenen Gegensatz gegen die „religionspsychologische" Problemstellung Schleiermachers entworfen. Konsequenterweise müßte er seine Anklage über Schleiermacher hinaus hier auch gegen Luther richten. Denn Schleiermacher hat in dieser Beziehung gerade die grundlegende Einsicht Luthers wieder aufgenommen und sie — zwar nicht geradlinig, aber doch in Ansätzen — durchzuführen begonnen. Schäders Alternative zwischen theozentrischer und anthropozentrischer Theologie steht im schärfsten Widerspruch zur Position Luthers, die anthropozentrisch und theozentrisch zugleich ist, anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung [1]).

1) Vgl. die sorgfältige und nach beiden Seiten gerecht abwägende Untersuchung von Lic. M. Heinsius: „Der Streit über theozentrische und anthropozen-

2. Wenn jener Zirkel zwischen religiöser Erfahrung und geschichtlicher Gottesoffenbarung die letzte Instanz für die Beurteilung der religiösen Grundfrage, der Frage nach Gott, ist, dann ist er ebenso auch die letzte Instanz für die Frage nach religiöser Gewißheit. Heims Versuch, die christliche Glaubensgewißheit im Voraus d. h. ohne Berücksichtigung der in religiöser Erfahrung zu gewinnenden christlichen Glaubensüberzeugungen durch eine logisch rationale Beweisführung sicherzustellen, ist daher — bei aller Anerkennung seiner religiösen Motiviertheit — mit dem evangelisch-reformatorischen Gesamtstandpunkt unvereinbar. Er wäre es auch dann, wenn die scharfsinnige Dialektik seiner Beweisführung sich nicht in innere Widersprüche verwickelte.

3. Jenem Zirkel von religiöser Erfahrung und Religionsgeschichte müßte auch die neologische Methode der Religionsphilosophie Euckens untergeordnet werden. Und genau das gleiche gilt ebenso für die Frage nach dem Apriori der Religion, die — in freilich sehr verschiedenartiger Form — Troeltsch und der Neu-Friesianismus (Otto und Bousset) in den beherrschenden Mittelpunkt ihrer Religionstheorien stellen. Anderenfalls führen diese Versuche entweder — wie bei Eucken — zu einer Rationalisierung und das heißt zu einer Vergewaltigung der Religion oder aber — wie besonders bei Rud. Otto trotz aller Feinfühligkeit seiner psychologischen Analyse im einzelnen — zu einer Auseinanderreißung des rationalen und des irrationalen Moments der Religion. Es geht nicht an, mit Otto die irrationale Seite der Religion in der (Fries-Ottoschen) „Religionsphilosophie" unberücksichtigt zu lassen und sie dann doch nebenher aufs stärkste betonen zu wollen. Denn eine Religionsphilosophie, die von dem Irrationalen der Religion absieht, ist ein Widerspruch in sich selbst [1]).

4. Das Unternehmen Boussets, sich jenem Zirkel durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion zu entziehen, welche die menschliche ratio der Geschichte bedingungslos überordnet, ist hinfällig. Denn die menschliche ratio ist selbst geschichtlich bedingt. Auch der erneute Versuch Boussets, diese Konstruktion meinen früheren Einwendungen gegenüber durch eine gewaltsame Terminologie — die Einbeziehung

---

trische Theologie im Hinblick auf die theologische Grundposition Schleiermachers", Tübingen 1918. — Schäders Entgegnung (Theolog. Literaturblatt, 28. März 1919) geht gerade an dem sachlichen Kernpunkt des Problems d. h. der Alternative „theozentrisch-anthropozentrisch" vollständig vorbei.

1) Gegenüber Troeltsch, mit dessen inzwischen veröffentlichter Beurteilung der Position Ottos (Kant-Studien XXIII, S. 65 ff.) meine oben skizzierte Stellungnahme — von anderem Ausgangspunkte aus und andersartig orientiert — in der Hauptsache durchaus zusammentrifft, bleibt wenigstens das formal-terminologische Bedenken, daß der Begriff des Apriori im Gebiet des Logisch-Rationalen zu Hause ist und daher in der Anwendung auf die Religion die Gefahr der Rationalisierung einschließt. — Beachtenswerte Versuche, diese Gefahr auszuschalten, finden sich neuestens in den Schriften und Abhandlungen Lic. Dr. Kurt Kesselers. Vgl. besonders seine religionspädagogischen Arbeiten sowie seine Schrift „Die neukantische Religionsphilosophie kritisch gewürdigt", Langensalza, 1919.

der religiösen Erfahrung in die ratio — zu retten, ist unhaltbar. Denn auch die religiöse Erfahrung ist der Geschichte nicht bedingungslos — sondern nur in der oben beschriebenen Beschränkung und Wechselseitigkeit — überzuordnen.

5. Auch die Frage nach der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu Christi für den christlichen Glauben ist jenem Zirkel von religiöser Erfahrung und geschichtlicher Gottesoffenbarung einzugliedern. Deshalb ist nach der einen Seite die Art, wie Herrmann den geschichtlichen Jesus Christus nicht nur der allgemeinen Religionsgeschichte sondern auch der biblischen Gottesoffenbarung gegenüber isoliert — so gewiß dadurch das wichtigste Glied der in Betracht kommenden Reihe scharf und sicher als solches herausgehoben wird — im ganzen doch in jener doppelten Weise der Ergänzung bedürftig. Nach der anderen Seite ist der Versuch Troeltschs, die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu Christi ausschließlich sozialpsychologisch d. h. durch Hinweis auf das kultische Bedürfnis der religiösen Gemeinde zu begründen, gleichfalls in seiner Ausschließlichkeit zu beanstanden.

6. Die üblichen illusionistischen Religionstheorien ziehen ihre Hauptkraft aus dem Umstand, daß sie die unlösbare Zugehörigkeit des Objektgehalts der religiösen Erfahrung zu dieser selbst verkennen. Das gilt wie von dem klassischen Versuch Feuerbachs so neuerdings besonders von der Theorie des amerikanischen Psychologen Leuba. Aber auch die religionsphilosophischen Arbeiten Simmels sind sehr stark durch das mangelnde Verständnis für diesen Sachverhalt bedingt.

Wir kehren zum Gang unserer Untersuchung zurück.

Die inhaltliche Näherbestimmung des Gottesbegriffs gibt das zweite Hauptstück. Daß es sich so verhalten muß, folgt ohne weiteres aus dem vorher besprochenen Wechselverhältnis der Begriffe Glaube und Gott. Das zweite Hauptstück handelt ja „von dem Glauben". Und da die zwei — Glaube und Gott — „zu Hause" gehören, muß also das zweite Hauptstück die Entfaltung des Gottesgedankens bringen. Denn daß man den Glauben „niemand geben soll, denn allein Gott", wie es Luther in der literarischen Unterlage des großen Katechismus, in seiner kleinen Schrift „Eine kurze Form der zehn Gebote usw." (1520) aufs nachdrücklichste betont, das liegt durchaus auch in jener Losung des großen Katechismus selbst. Demgemäß heißt es denn auch sofort zu Beginn der Einleitung zum zweiten Hauptstück, daß „der Glaube" (= das Kredo) „ihn (Gott) ganz und gar erkennen" lehrt.

Dieselbe Einleitung spricht dann weiterhin davon, daß der Glaube kürzlich in drei Hauptartikel zu fassen sei „nach den drei Personen der Gottheit". Da wird also die Terminologie der überlieferten dogmatischen Trinitätslehre für die Näherbestimmung des Gottesbegriffs verwendet. Es wird für diesen

Zweck nicht nur überhaupt der trinitarische Gedanke geltend gemacht, sondern auch speziell die Terminologie der altdogmatischen Trinitätslehre. So erhebt sich die Frage, ob mit dieser Terminologie auch die altdogmatische Trinitätslehre selbst vertreten wird. Diese Frage ist nun freilich soweit ohne weiteres und selbstverständlich zu bejahen, als die Aufnahme der Terminologie zeigt, daß Luther meint, seine Betrachtung im Rahmen jener Lehre zum Ausdruck bringen zu können. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß Luthers eigene Betrachtung jener Lehre wirklich entspricht und daß die letztere als der sachgemäße Ausdruck für sie zu beurteilen ist.

Wie verhält es sich in dieser Beziehung? An den beiden Formulierungen des trinitarischen Gedankens, die Luther im unmittelbaren Anschluß an die zitierte Wendung gibt, fällt auf, daß sie die innergöttlichen Beziehungen der drei Personen der Gottheit garnicht berücksichtigen, sondern ausschließlich die die Welt und die Menschheit betreffenden göttlichen Betätigungen nennen, Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Das zeigt, in welcher Richtung das eigentliche Interesse Luthers liegt. Aber ungleich wichtiger ist noch die Schlußbemerkung, die er hinzufügt. Sie lautet: „ein Gott und ein Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnis". In diesem Satz faßt Luther zusammen, was er einleitend und übergreifend über die drei Artikel des Kredo zu sagen hat; mit ihm macht er zugleich den Uebergang zur Einzelbehandlung derselben. So steht dieser Satz recht eigentlich im Mittelpunkt seines Verständnisses und seiner Auslegung des trinitarischen Gottesglaubens. Demgemäß wirft denn auch dieser Satz das hellste Licht auf Luthers ganze Stellung zur Trinität. Luthers Stellung zur Trinität ist eine doppelseitige. Sie umschließt gleichzeitig die Gebundenheit an die altkirchliche Lehre und doch andrerseits den Ansatz zu einem ganz neuen Verständnis[1]). Beides zeigt der kurze Satz in unübertrefflicher Weise, indem er wie das Strahlenbündel eines Scheinwerfers die ganze Situation beleuchtet.

Der Satz besteht aus zwei Gliedern; das Verhältnis der beiden Glieder zueinander ist aber ganz eigenartig. Ein Gott und ein Glaube — sagt das vordere Satzglied. Das ist also das erste, was Luther im Rückblick auf die trinitarische Formulierung des Gottesglaubens einzuschärfen hat. Die trinitarische Formulierung ist die Näherbestimmung des monotheistischen Gottes-

---

1) Was Ad. v. Harnack und Wilh. Herrmann in klassischer Weise für das Ganze der Theologie Luthers dargelegt haben, gilt hier in zugespitzter Form. — Daher denn hier auch in besonderem Maße die Doppelaufgabe sich erhebt, die v. Harnack so bezeichnet hat: „Die Bedeutung des Glaubens als Inhalt der Offenbarung in den Mittelpunkt rücken gegenüber allem Meinen und Tun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andrerseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion" (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III^3, S. 776).

glaubens. Denn der Einheit und Einheitlichkeit des Glaubens entspricht die Einheit und Einheitlichkeit Gottes. Ein Glaube und ein Gott — so müßte eigentlich — der vorher besprochenen Gesamtposition Luthers gemäß — die Reihenfolge der Begriffe gewählt sein. Auch bei der Umstellung, die sich aus der Rücksicht auf die zweite Satzhälfte erklärt, bleibt doch jedenfalls das volle Wechselverhältnis der Begriffe vorbehalten. Anders ist es dagegen bei dem zweiten Satzglied: aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnis. Hier verläuft der Gedankengang ausschließlich in der Richtung von der objektiven Größe zur subjektiven. Das ist nur daraus zu erklären, daß hier die objektive Größe — die „drei Personen" — aus der Tradition aufgenommen und traditionell-autoritativ eingeführt wird. Fände diese Einwirkung der traditionellen Trinitätslehre nicht statt, dann müßte der Gedankengang im zweiten Satzglied folgender sein: wie der Glaube sich durch die Beziehung auf die verschiedenen der religiösen Erfahrung zugänglichen Wirkungsweisen Gottes differenziert, so umschließt Gottes Wesen selbst die drei Momente oder Seiten, welche jene erfahrbaren Wirkungsweisen begründen.

Das würde aber eine ganz neue Fassung des trinitarischen Gedankens zur Folge haben. Es würde sich in ihm dann nicht um drei in selbständiger individueller Existenz nebeneinander stehende Potenzen der Gottheit handeln, sondern um die drei Momente oder Seiten ihres Wesens, die den drei Hauptrichtungen der religiösen Erfahrung entsprechen und sie bedingen.

Ein Doppeltes wäre für diese Fassung des trinitarischen Gedankens entscheidend. Die Einheitlichkeit der Gottpersönlichkeit würde durch die Dreiheit der Potenzen in keiner Weise gefährdet sein, vielmehr wäre der einheitliche Personcharakter Gottes die conditio sine qua non für die nähere Bestimmung jener drei Potenzen. Denn sobald in dem Grundsatz „ein Gott und ein Glaube" der Glaube streng im genuinen Sinne Luthers genommen wird, muß gerade der einheitliche Personcharakter Gottes alles Weitere schlechthin beherrschen. Andererseits wäre aber doch die neuerdings so beliebte Beschränkung des trinitarischen Gedankens auf die sog. ökonomische Trinität ausgeschlossen. Bei einer bloß ökonomischen Trinität stehen zu bleiben wäre unmöglich, sie müßte durchaus ontologisch gedacht und gefaßt werden. Denn wie (im Sinne der Glaubensüberzeugung) der Glaube in seiner Einheitlichkeit sich auf die objektiv reale Gottpersönlichkeit erstreckt, so müssen auch den verschiedenen Momenten der Glaubenserfahrung verschiedene Seiten im Wesen Gottes selbst entsprechen. Es müssen also die verschiedenen dem Glauben erfahrbaren Wirkungsweisen Gottes ontologisch in seinem Wesen verankert gedacht werden.

Wie verhält sich nun zu diesem neuen Ansatz für die Gestaltung des trinitarischen Gedankens die Einzelausführung Luthers in den drei Artikeln? Bestätigt sie ihn auch ihrerseits oder entfernt sie sich so weit von ihm, daß er überhaupt nicht rechtmäßig als neuer Ansatz in Anspruch genommen wer-

den kann? Nur unter dem Gesichtspunkt dieser Fragestellung sollen hier die Erklärungen zu den drei Artikeln herangezogen werden.

Im Glauben weiß der Christ sich und seine gesamte Umwelt als Kreatur Gottes, d. h. der ganzen Existenz nach durch Gott bedingt und von Gott abhängig; weiter weiß er sich von Gott außer mit den zeitlichen Gütern auch mit den ewigen Gütern beschenkt, nämlich durch Jesus Christus als unseren Herrn erlöst, d. h. zu Gott und damit zum Leben und zur Gerechtigkeit gebracht, und schließlich weiß er sich im Prozeß der Heiligung durch Gottes Geist, der allein ein heiliger Geist ist, stehend, wodurch ihm jener Schatz der Erlösung immer vollständiger zugeeignet werden kann und werden soll.

Das ist — in knappster Skizze aber doch auf die Hauptsache gesehen vollinhaltlich — der „trinitarische Glaube" nach Luthers Erklärung der drei Artikel. Von einer Trinität im Sinne der altdogmatischen Trinitätslehre, von ihren Bestimmungen über die Verhältnisse der „drei Personen" der Gottheit zueinander ist in dieser übergreifenden und die Gesamtauffassung beherrschenden Gedankenreihe Luthers keine Spur. Man kann sich das aufs konkreteste veranschaulichen durch die Verlegenheit, in die man gerät, wenn man an diese Betrachtung Luthers die berühmte Streitfrage der altdogmatischen Trinitätslehre heranbringt, ob der heilige Geist vom Vater allein oder vom Vater und Sohn gleichmäßig ausgeht. Die Einheitlichkeit der Gott-Persönlichkeit, der einheitliche Personcharakter Gottes, ist feststehende Voraussetzung des ganzen Gedankengefüges.

Den Gedankengang selbst bestimmt Luther in doppelter Richtung, unter objektivem und unter subjektivem Gesichtspunkt. Objektiv (theozentrisch): Gott hat uns dazu geschaffen, daß er uns erlöste und heiligte. So geht hier der Gedanke vom ersten Artikel über den zweiten zum dritten. Subjektiv (anthropozentrisch) beurteilt ist dagegen die Reihenfolge die umgekehrte: sie führt vom dritten Artikel über den zweiten zum ersten. Wo es uns nicht durch den heiligen Geist offenbart würde, könnten wir von Christus nichts wissen; und ohne durch den Herrn Christus, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, könnten wir nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkenneten, da wir außer Christus nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Für die Begründung des Glaubens ist also diese Richtung und Reihenfolge die ausschlaggebende. Sie ist insofern für Luther die wichtigere [1]). „Denn" — sagt er ausdrücklich — „die Schöpfung haben

1) Es sei daran erinnert, daß ja auch im Neuen Testament die älteste Bezeugung des trinitarischen Gedankens (1. Kor. 12, 4—6) diese Reihenfolge einhält. Vgl. hierzu die Ausführungen von N. Söderblom (Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart, Tübingen 1909, S. 44 ff.), die ein sehr feines religionspsychologisches Verständnis bekunden. Doch hat auch Söderblom die Frage nach dem Verhältnis der historisch-ökonomischen zur ontologischen Trinität nicht hinreichend beachtet. Von da aus hätte sich die notwendige Begrenzung für die an sich sehr berechtigte Analogie des buddhistischen Triratna — d. h. des buddhistischen Grundbekenntnisses der Zufluchtname zu den drei „Juwelen", zum Buddha, zur Lehre (Dhamma) und zur Gemeinde (Sangha) — ganz von selbst ergeben. Vgl. a. a. O. S. 17 ff.

wir nun hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet, aber der heilige Geist treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag".

Beidemal aber, für die subjektiv wie für die objektiv orientierte Reihe, bildet der zweite Artikel nicht nur äußerlich das Mittelstück, sondern auch das im eigentlichen Sinn vermittelnde Glied. Denn in objektiver Hinsicht ist die Krönung des Schöpfungswerkes Gottes, daß nämlich Gott uns zu sich bringe, bedingt durch die Erlösung, die der Menschheit in Jesus Christus geschenkt ist und die nun den Einzelnen durch den heiligen Geist heimgebracht und zugeeignet wird. Und vom subjektiven Pol aus gesehen zweckt die Wirksamkeit des heiligen Geistes darauf ab, uns zu Christus zu führen, damit er uns ein Spiegel werde des väterlichen Herzens Gottes, daß wir durch ihn des Vaters Hulde und Gnade erkennen.

Erlösung und Heiligung dienen also demselben Endzweck — uns zu Gott zu bringen. Deshalb hat uns Gott „über das, daß er uns" — als Schöpfer — „alles gegeben hat, was im Himmel und auf Erden ist, auch seinen Sohn und heiligen Geist gegeben", daß er durch sie „uns zu sich brächte". Der Unterschied aber der beiden Momente liegt darin, daß die durch Jesus Christus prinzipiell in die Welt — nämlich in die Geschichte der Menschen — gebrachte Erlösung durch den Heiligungsprozeß an die einzelnen Gläubigen herangebracht und ihnen persönlich zugeeignet wird. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der „ein Spiegel ist des väterlichen Herzens", schafft die Möglichkeit, daß „wir des Vaters Hulde und Gnade erkennen", und im Heiligungsprozeß wird diese Möglichkeit im einzelnen Fall zur Wirklichkeit.

Und eben hierin ist für Luther das „ganze göttliche Wesen, Willen und Werk abgemalet". Gott, der der Schöpfer ist Himmels und der Erden, läßt im Kosmos die Offenbarung seines Wesens sich in der Geschichte der Menschen vollenden in dem, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens; und auf Grund dieser Offenbarung läßt er seinen heiligen Geist in dem persönlichen Leben derer, die sich ihr im Glauben erschließen, wirksam werden und zieht sie so in die Gemeinschaft des ewigen Lebens mit sich selbst hinein (vom Tode zum Leben, vom Teufel zu Gott).

Der Gott, der der allmächtige Schöpfer aller Dinge ist, ist also nach einer anderen Seite seines Wesens, ein solcher, der die Welt, zumal die Geschichte, lebendig durchwaltet und in ihr die Offenbarung seiner selbst vollzieht, und er ist wiederum ein solcher, der geistiges Personleben weckt und fördert und in die Gemeinschaft mit sich selbst hinführt.

Diese drei Momente gehören folglich nach dem Glaubensverständnis Luthers zum Wesen Gottes. Sie entsprechen den in der religiösen Erfahrung vom Christen erlebten Wirkungsweisen Gottes. Ebendeshalb aber muß der Glaube sie auf das Wesen Gottes selbst zurückführen, sie zu diesem gehörig und in ihm verankert denken. Denn sonst würde mit ihrer objektiv-ontologischen Wirklichkeit diejenige Gottes selbst gefährdet sein. Daher denn Luther auch aufs stärkste betont,

daß der trinitarische Glaube das „ganze göttliche Wesen, Willen und Werk" betrifft, da Gott in den drei Artikeln „den tiefesten Abgrund seines väterlichen Herzens offenbart und aufgetan" hat.

So würde die geschlossene Durchführung des die Einzelerklärungen Luthers beherrschenden Gedankenganges die ontologische Trinität in dem vorher dargelegten Sinne erfordern. Und man wird sagen dürfen, daß gerade das Interesse an der ontologischen Fassung der Trinität Luther das Festhalten an der altdogmatischen Trinitätslehre erleichtert hat. Denn er weiß sich mit ihr einig in jenem ontologischen Interesse. Die geschlossene Durchführung seines neuen Ansatzes wird freilich dadurch verhindert.

Dieser Sachverhalt wird nun auch noch in anderer Weise bestätigt. An dem Punkt, auf den wir soeben hinzuweisen hatten, entsteht nämlich eine neue Schwierigkeit, und es zeigt sich abermals die Unausgeglichenheit der Betrachtung Luthers. Das „ganze göttliche Wesen", so schärft er ein, erhalten wir in den drei Artikeln abgemalet, denn in ihnen habe uns Gott den „tiefsten Abgrund" seines väterlichen Herzens aufgetan.

Unwillkürlich erinnert man sich bei diesen Ausführungen an die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott, auf die Luther sonst, zumal in der Schrift de servo arbitrio, so großes Gewicht gelegt hat. Kann er doch die ganze Polemik gegen Erasmus dahin zusammenfassen, daß jener diese Unterscheidung nicht beachtet habe. In welchem Verhältnis steht nun diese Unterscheidung zu den besprochenen Ausführungen des großen Katechismus? Ist sie mit ihnen überhaupt vereinbar? Lassen die letzteren noch Raum für einen deus absconditus, für seine voluntas occulta et metuenda? Nimmt man die Theorie in der vollen Schärfe, die ihr Luther in der genannten Schrift gibt, wird man diese Frage unbefangenerweise verneinen müssen. Es sei nur daran erinnert, daß Luther den Begriff des verborgenen Gottes gegenüber der Offenbarung im Wort näher bestimmt durch die Wendung „wie er in seiner Natur und Majestät ist", und daß er demgemäß den Unterschied zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott geradezu gleichsetzt mit dem anderen zwischen „dem Wort Gottes und Gott selbst" [1]). Wie ist damit der emphatische Ausruf des Katechismus über das „ganze göttliche Wesen" und der sofort folgende Satz über den „tiefsten Abgrund des väterlichen Herzens" zu vereinen? Rein sachlich überhaupt nicht.

Wie Luther selbst sich den Ausgleich vermittelt hat, ist gewiß nicht schwer zu sagen. Jene theologische Unterscheidung gehöre nicht in den Katechismus, dieser aber rede nur von dem im Wort uns offenbaren Gott. Indes eine sachlich befriedigende Auskunft ist das doch nicht. Denn wenn jene Unterscheidung wirklich die religiöse Bedeutung hätte, welche ihr die Schrift gegen Erasmus beilegt, dann müßte sie irgendwie auch im Katechismus berück-

1) Vgl. Weimar. Ausg. Bd. 18, S. 685: supra Deum non cultum nec praedicatum, ut est in sua natura et maiestate, nihil potest extolli . . . Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum.

sichtigt werden. Und andrerseits würden die betreffenden Aussagen des Katechismus die Wucht ihrer religiösen Kraft einbüßen, wenn sie durch jene Unterscheidung begrenzt und eingeschränkt würden.

Ist nun deshalb der ganzen Unterscheidung und überhaupt dem Gedanken vom deus absconditus und seiner voluntas occulta jeder religiöse Wert abzusprechen? Ist diese Lehre lediglich als scholastisches Ueberbleibsel und als „metaphysisches Gespenst" zu beurteilen? Das doch ganz und gar nicht. Auch diese Lehre hat einen wirklich — ja einen starken religiösen Gehalt. Er ist in der betreffenden Darlegung Luthers ganz unverkennbar, wenn gefordert wird, man solle jenen Willen ehrfurchtsvoll anbeten als ein im höchsten Maße ehrfurchtgebietendes Geheimnis der göttlichen Majestät. Die Ueberzeugung, daß Gottes Wesen und Willen für uns letztlich ein undurchdringliches in Ehrfurcht hinzunehmendes Geheimnis ist, das ist der religiöse Wahrheitskern jener Lehre. In anderem Zusammenhange hat Rud. Otto hierauf neuerdings hingewiesen. Sehr mit Recht. Aber dieser religiöse Kerngehalt ist auch anders als durch jene scholastische Lehre zur Geltung zu bringen, so, daß er den Ausführungen des großen Katechismus nicht widerspricht, sondern mit ihnen zusammenstimmt, ja sie selbst zum Abschluß bringt. Das ist nämlich gerade dann der Fall, wenn der neue in diesen Ausführungen liegende Ansatz eines trinitarischen Glaubens in der oben skizzierten Weise ontologisch durchgeführt wird. Denn daß der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge Welt und Geschichte mit seiner Selbst-Offenbarung lebendig durchwaltet und dabei Urgrund und Endziel alles geistig-sittlichen Personlebens ist, das ist für uns ein schlechthin unergründliches Mysterium, vor dem wir uns immer wieder in Demut und Ehrfurcht beugen müssen. Eben hierauf aber zweckt auch letztlich bei Luther die Lehre vom deus absconditus und seiner voluntas occulta ab. In den Ausführungen des letzten Hauptteils der Schrift de servo arbitrio tritt das für das geschärfte Auge deutlich genug hervor. Denn daran allein liegt, wie sich hier zeigt, Luther schließlich alles, zur Anerkennung zu bringen, daß wir es restlos und bedingungslos Gott anheimstellen müssen, wie er seine Offenbarung in der Geschichte vollziehen und wie er es demgemäß im einzelnen Fall mit der Aufnahme der Menschen in die Gemeinschaft seines heiligen und ewigen Lebens halten will [1]).

1) Vgl. besonders die Darlegung des zusammenfassenden Schlußabschnittes, mit der Luther das ihm selbst wichtigste Argument gegen Erasmus, die Lehre vom liberum arbitrium verhindere wirkliche Heilsgewißheit, gegen mögliche Einwendungen sicherstellt: Si autem id mouet, quod difficile sit, clementiam et aequitatem Dei tueri, ut qui damnet immeritos, hoc est impios eiusmodi, qui in impietate nati non possunt ulla ratione sibi consulere, quin impii sint, maneant et damnentur, coganturque necessitate naturae peccare et perire, sicut Paulus dicit: eramus omnes filii irae, quemadmodum et caeteri, cum tales creentur ab ipsomet Deo ex semine uitiato per unius Adae peccatum. Hic honorandus et reuerendus est Deus, clementissimus in iis, quos iustificat et saluat indignissimos, donandumque est saltem non nihil diuinae eius sapientiae, ut iustus esse credatur, ubi iniquus nobis esse uidetur. Si enim talis esset eius iustitia,

R. Seeberg wirft in seiner dogmengeschichtlichen Behandlung der „Lehre Luthers" die Frage auf, warum der Reformator den verborgenen Gott nicht habe fallen lassen. Es sei ihm, antwortet er, dadurch verwehrt gewesen, daß er für die theoretische Erkenntnis Gottes als Liebe eines metaphysischen Rahmens bedurft hätte. Denn wenn auch nach Luther der Christ seinen Gott allein in Christus finde, so benötige er, sobald er diesen Gott im Zusammenhang der wirklichen Welt denken wolle, eines metaphysischen Rahmens. Diesem Urteil kann ich nur zustimmen. Den sachgemäßen metaphysischen Rahmen liefert aber nicht die Lehre vom deus absconditus in ihrer von Luther festgehaltenen scholastischen Form, sondern die ontologisch-metaphysische Vertiefung des neuen trinitarischen Ansatzes Luthers, die zugleich den religiösen Kerngehalt jener Lehre verwertet. Denn so kommen die beiden Momente gleichmäßig zu vollem Recht und zum Einklang miteinander, die Luther je in der einen und in der anderen Richtung am meisten am Herzen liegen. Die unumschränkte Majestät Gottes wird als ehrfurchtgebietendes Mysterium aufs strengste gewahrt, und doch wird andrerseits der Grundsatz geschlossen durchgeführt, ein Gott heiße das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten.

Damit ist die Behandlung unseres Themas in dem hier allein möglichen Umfang zum Abschluß gebracht. Auf die weiterführende Frage, die sich an diesem Punkt erhebt, kann nur noch gerade hingewiesen werden.

Es erhebt sich nämlich die Frage, ob und wie das von uns gewonnene Resultat auch der Prüfung durch die allgemeine Religionswissenschaft standhält und einer allgemein-religionswissenschaftlichen Betrachtung einzugliedern ist. Diese Frage muß aber in zwei Teilfragen zerlegt und sie muß demgemäß doppelseitig bearbeitet werden, nämlich einerseits *religionsgeschichtlich*, andrerseits *religionsphilosophisch*. Das verbindende Element würde unserem ganzen Ansatz zufolge wieder die *religionspsychologische* Betrachtungsweise liefern müssen. Hier können nur die für diese Betrachtungsweise nach beiden Richtungen hin sich ergebenden Richtlinien ganz kurz bezeichnet werden.

In *religionsgeschichtlicher* Beziehung ist vor allem folgendes zu beachten. Die drei Momente, in welche sich — wie wir vorher sahen — die religiöse Erfahrung des christlichen Glaubens differenziert, entsprechen den drei Grundgefühlen alles religiösen Bewußtseins, dem religiösen Abhängigkeits-, dem religiösen Geborgenheits- und dem religiösen Sehnsuchtsgefühl. Diese Dreiheit religiöser Gefühle finden wir — in wie verschiedenartiger Tönung immer — in allen Religionen, in der Religion der Primi-

---

quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset diuina, et nihilo differret ab humana iustitia. At cum sit Deus uerus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis. Weimarer Ausgabe, Bd. 18, S. 784.

tiven (und zwar in der animistischen Religion ebenso wie in der sog. präanimistischen oder Mana-Religion) und im Buddhismus, in den polytheistischen und in den monotheistischen Religionen. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl bildet die Grundlage der beiden anderen. Es ist das religiöse Grundgefühl im engeren Sinne. Aber in irgendwelchen Ansätzen wenigstens finden sich in Verbindung mit ihm auch die beiden anderen überall, wo wir überhaupt Religion anzuerkennen haben. Diese Dreiheit religiöser Grundgefühle erhält nun ihre spezifisch christliche Ausprägung und damit zugleich ihre denkbar höchste Entfaltung in dem Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungsglauben des Christentums, wenn dieser trinitarische Glaube in der vorher bezeichneten Weise gefaßt und begründet wird. Denn dann gilt das Gesagte von dem Abhängigkeitsgefühl, weil Gott der Schöpfer-Gott und der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit ist; es gilt von dem Geborgenheitsgefühl, weil Gott seine Offenbarung in der Geschichte sich vollziehen und in Jesus Christus sich vollenden läßt; es gilt von dem Sehnsuchts-Gefühl, weil Gott durch den heiligen Geist als Urgrund und Endziel alles geistig-ethischen Personlebens wirksam ist. So erhalten wir für die religionsgeschichtliche Frage eine Antwort, die in der gemeinsamen Mittellinie der Forschungen Useners und Söderbloms liegt und die Möglichkeit gibt, die berechtigten Gesichtspunkte beider — unter Ausscheidung ihrer beiderseitigen Gewaltsamkeiten — miteinander auszugleichen.

Erst auf *religionsphilosophischem* Boden aber kann die ganze Frage zum Abschluß gebracht werden. Hier muß es sich in erster Linie darum handeln, die Eigenart der Gotteserkenntnis richtig zu fassen und zu dem Zweck ihr Verhältnis zur Natur- und Geschichtserkenntnis klarzustellen. Um das Verhältnis der beiden letzteren zueinander, das dabei die Grundlage bildet, zu bestimmen, läßt sich im Hinblick auf die gegenwärtige Problemlage zweckmäßig von folgender Einsicht ausgehen. Die Begriffe Natur und Naturerkenntnis (Naturwissenschaft) stehen in anderer Beziehung zueinander als die Begriffe Geschichte und Geschichtserkenntnis (Geschichtswissenschaft, Historie). Denn der Begriff Natur hat bereits irgend ein Maß von Naturerkenntnis, und also irgend ein Maß von Reflexion und Abstraktion, zur Voraussetzung. Das gilt für die Geschichte nicht in gleicher Weise; sie hat wenigstens grundsätzlich keinerlei Geschichtserkenntnis, sondern nur das Geschichtserlebnis zur Bedingung. Gewiß wird dann in concreto das Geschichtserlebnis alsbald der Anlaß zur Reflexion und damit zur historischen Betrachtung und Erkenntnis. Aber das ändert grundsätzlich an jenem Sachverhalt selbst nichts. Doch wird dieser Sachverhalt längst nicht hinreichend beachtet. Während die Unterscheidung zwischen den Begriffen Natur und Naturerkenntnis oder Naturwissenschaft bereits in weitem Umfange anerkannt ist, gilt das von der noch ungleich wichtigeren weil tiefer greifenden Unterscheidung zwischen den Begriffen Geschichte und Geschichtserkenntnis oder Geschichtswissenschaft (historische Erkenntnis, historische Wissenschaft)

nicht. Die Gründe dafür liegen ja freilich auf der Hand. Aber an dem Sachverhalt als solchem ändert das wieder nichts [1]).

Julius Kaftan hat in seiner „Philosophie des Protestantismus" sehr nachdrücklich auf den in Frage stehenden Unterschied hingewiesen. Auf beiden Gebieten, sagt er, ist freilich die Wirklichkeit, die wir erkennen, als Wirklichkeit für uns zu bezeichnen, denn von einer anderen Wirklichkeit wissen wir überhaupt nichts und können wir nichts wissen. Aber, fährt er fort, im Naturerkennen muß immer hinzugefügt werden: die Wirklichkeit für uns ist nicht die Wirklichkeit an sich — während diese Näherbestimmung dem geistig geschichtlichen Leben gegenüber nicht am Platz ist. Denn dort können wir das Wirkliche nur fassen, wie es sich in uns spiegelt; hier dagegen erfassen wir eine Wirklichkeit, vielleicht noch so unvollkommen, hinter der aber eine andere Wirklichkeit auch nur zu vermuten sinnlos wäre.

Und dann geht Kaftan selbst zur Bestimmung der Eigenart der Gotteserkenntnis weiter. Seine Entscheidung lautet: Ein Gott, den wir in seinem an sich seienden Wesen erkennen zu können meinten, würde aufhören, das zu sein, was das Wort „Gott" für uns bedeutet; ein Zweifel andrerseits daran, daß wir Gott erkennen, wie er wirklich ist, würde jede Bedeutung der Gotteserkenntnis aufheben. Wir erkennen Gott, wenn wir ihn überhaupt erkennen, aus dem Wesen des Geistes in uns und d. h. aus einer uns unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit.

Auf der Basis einer von diesen Gesichtspunkten ausgehenden Betrachtung läßt sich — scheint mir — das Ergebnis unserer Abhandlung auch einer übergreifenden und philosophisch zu begründenden Gesamtweltanschauung eingliedern. Der christliche Glaube im Sinne Luthers erfaßt Gott, wie er wirklich ist. Aber auch ihm bleibt diese Wirklichkeit Gottes ein unergründliches Mysterium, vor dem er sich immer wieder in heiliger Scheu, Ehrfurcht und Demut beugen muß.

---

1) Vgl. meine Studie: Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1911.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01096 3538

Date Due

FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FACULTY
FEB 15 78
MAR 76
JUN 15 1977
JUN 15 78